اسلام کا فوجداری قانون

جلد اول

www.KitaboSunnat.com

تالیف: عبد القادر عودہ شہیدؒ

ترجمہ: ساجد الرحمٰن کاندھلوی ایم اے

اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ

۱۳۔ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)

www.KitaboSunnat.com

اسلام

کا

فوجداری قانون

تالیف : عبدالقادر عودہ شہیدؒ

ترجمہ : ساجد الرحمٰن کاندھلوی ایم اے

www.kitabosunnat.com

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ

۱۳-ای شاہ عالم مارکٹ، لاہور (پاکستان)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں)

طابع : اشفاق مرزا مینجنگ ڈائرکٹر

ناشر : اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ
۱۳-ای شاہ عالم مارکیٹ۔ لاہور

مطبع ایچ فاروق ایسوسی ایٹس لمیٹڈ لاہور

اشاعت:

اوّل	مارچ ۱۹۷۹ء	۲۰۰۰
دوم	دسمبر ۱۹۸۴ء	۱۱۰۰

المکتبۃ الرحمانیہ
۹۹-جے ماڈل ٹاؤن۔ لاہور
08055

قیمت: ۱۰۸-۰۰ روپے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین

عرض ناشر
حرفِ آغاز ۱
مقدمہ ۳
موضوعِ بحث 〃
جلد اول کے مضامین 〃
اسلامی قانون اور جدید قانون میں تقابلی مطالعہ کی اہمیت 〃
اسلامی قانون کے مختلف مسالک ۵
صرف چار فقہی مسالک پر انحصار کی وجہ 〃
کتاب کا اندازِ تحریر ۶
فقہاء اور شارحین قانون ۷
فوجداری قوانین سے ابتداء کی وجہ 〃
میرا قانون اسلامی کا مطالعہ اور اس کی وجہ ۹
فقہی کتابوں کی ترتیب نو ۱۰
طریقہ تصنیف ۱۱
اسلامی قانون کے دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہونے کی حقیقت ۱۲
اسلامی قانون کو انسانی قوانین پر قیاس کرنے کی غلطی 〃
دو مختلف امور کے درمیان قیاس غلط ہے ۱۳
رواجی قانون کا نشو و ارتقاء 〃
شریعتِ الٰہی کی ابتداء ۱۵
شریعتِ اسلامیہ اور قانون میں کوئی مماثلت نہیں۔ ۱۶
شریعتِ اسلامیہ اور قانون میں اساسی اختلافات ۱۷
خصوصیات جو شریعت کو مروّج قانون سے ممتاز کرتی ہیں ۲۵
شریعت میں ان خصوصیات کی موجودگی کے دلائل ۲۶
نظریۂ مساوات ۲۷
عورت مرد کی مساوات ۲۹
نظریۂ حرّیت ۳۱
حرّیتِ فکر 〃
حرّیتِ عقیدہ ۳۵
حرّیتِ قول ۳۸
نظریہ شوریٰ ۴۳
اقتدارِ حاکم کی تحدید کا نظریہ ۴۹
نظریہ طلاق ۵۵
نظریہ تحریم خمر ۵۹
تعدّد ازدواج کا تصوّر ۶۲
ثبوت اور معاہدات کے نظریات ۶۵
تحریری ثبوت کا تصوّر ۶۷
تجارتی معاملات کا ثبوت ۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاملے کی تحریر رقم لینے والا کرائے ۷۰
گواہ بننے سے انکار درست نہیں ۷۳
آیت دین کے دیگر احکام ۷۴
ایک نصیحت //
طریقۂ بحث ۷۷

حصہ اوّل

جرم کے بارے میں عمومی بحث اور
جُرم کے ارکان ۷۹

باب اوّل

جُرم کی ماہیت ۸۱
جُرم کی تعریف //
جُرم اور جنایت ۸۲
حرمت اور سزا کی وجہ ۸۳
شریعتِ اسلامیہ اور قانون ۸۵
شریعت اور قانون میں اختلافات
کی پہلی وجہ //
دوسری وجہ ۸۷
شریعت کے منجانب اللہ ہونے
کے نتائج //
تادیبی جرائم یا انتظامی بدعنوانیاں ۸۹
دیوانی جرائم ۹۱

فصلِ اوّل

جُرم کی اقسام بلحاظ سزا ۹۳
حدود، قصاص و دیت، تعزیرات //
سزا کی شدت یا خفت کے لحاظ سے تقسیم ۹۵
تقسیم کی اہمیت ۹۷

فصل دوم

تقسیم جرم بلحاظ ارادہ ۱۰۰
دو قسمیں، بالارادہ، بلا ارادہ //
تقسیم کی اہمیت ۱۰۱

فصل سوم

تقسیم جرائم بلحاظ وقت انکشاف ۱۰۳
دو قسمیں۔ غیر مشتبہ، مشتبہ //
تقسیم کی اہمیت ۱۰۴

فصل چہارم

ا۔ ایجابی جرائم اور سلبی جرائم ۱۰۵
وہ ایجابی جرم جو سلبی طریقے سے ہوتا ہے //
ممتنع کس وقت ذمہ دار متصور ہوگا ۱۰۷
شریعت اسلامیہ اور جدید قوانین //
شریعت اور قانون میں فرق ۱۰۸
ب۔ کیفیت ارتکاب کے لحاظ سے
تقسیم جرائم ۱۱۰
دو قسمیں۔ سادہ جرائم، عادی جرائم //
تقسیم کی اہمیت ۱۱۲
شریعت اسلامیہ اور جدید قوانین ۱۱۳
جرائم جو بار بار ایک فعل کرنے سے بنتے ہیں //
بار بار کا جرم، جُرم عادت اور غیر وقتی
جُرم میں فرق //
بار بار کیا جانے والا جرم ایک کیوں شمار ہوتا ہے ۱۱۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ج۔ وقتی جرائم اور غیر وقتی جرائم ۱۱۵
ان اقسام کے بیان پر فقہائے کرام
کا سکوت ۔ //
وقتی اور غیر وقتی تعزیراتی جرائم ۱۱۶
وقتی اور غیر وقتی جُرم میں امتیاز کا پیمانہ //
غیر وقتی جرائم کی قسمیں: نوبہ نو اور مسلسل جرائم ۱۱۷
تقسیم کی اہمیت ۱۱۸
شریعت اور جدید قوانین کا فرق ۱۱۹

فصل پنجم

ا۔ جرائم کی تقسیم بلحاظ مخصوص نوعیت ۱۲۰
معاشرے کے خلاف جرائم، افراد کے
خلاف جرائم //
ب۔ عادی جرائم اور سیاسی جرائم ۱۲۲
عادی جرائم اور سیاسی جرائم میں فرق //
سیاسی جرم کب وجود میں آتا ہے ۱۲۳
سیاسی مجرم //
سیاسی مجرم قرار دینے کی شرائط ۱۲۵
سیاسی مجرموں کے حقوق ۱۲۷
سیاسی مجرموں کے حقوق انقلاب کے
دوران اور بعد ۱۲۸
شریعت میں سیاسی مجرموں کی سزا ۱۳۱
شریعت اسلامیہ اور جدید قوانین میں فرق ۱۳۳

حصہ دوم

جرم کے عمومی ارکان

جُرم کے ارکان ۱۳۷

باب دوم ۔ جرم کا قانونی رُکن ۔

جرم کی شرعی بنیاد یا نص //

فصل اوّل

شریعت کے احکام فوجداری ۱۴۱
ا۔ شریعتِ اسلامیہ کے فوجداری احکام
اور جرم و سزا پر ان کا اثر ۱۴۲
تمہید //
شریعتِ اسلامیہ کے بنیادی قواعد ۱۴۵
شریعت میں بغیر نص کے نہ کوئی فعل
جرم ہے نہ اس پر سزا ہے، ۱۴۹
جرائم حدود میں نص کے بغیر نہ کوئی
جرم ہے نہ اس کی سزا ہے ۱۵۱
جرائم حدود میں اس کا اثر ۱۵۱
جرائم قصاص اور دیّت میں نص کے
بغیر نہ کوئی جرم ہے نہ اس کی سزا ہے ۱۵۷
جرائم قصاص و دیّت میں اس کا اثر //
جرائم تعزیر میں نص کے بغیر نہ کوئی
جُرم ہے نہ سزا ۱۶۵
تعزیراتی جرائم پر اس کا اثر //
تعزیر کیا ہے؟ ۱۶۶
شریعت میں ہر تعزیری جرم کے
لیے نص نہیں ہے ۱۶۷
تعزیر کی اقسام ۱۶۸
پہلی قسم ۔ معاصی پر تعزیر ۱۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

معاصی کی اقسام ۱۷۲
معاصی کی پہچان کا طریقہ ۱۷۵
معاصی جن میں کفارہ تو ہے مگر حد نہیں ۱۷۶
وہ معاصی جن میں حد لازم ہے نہ کفارہ ۱۸۴
بے بنیاد خیالات ۱۹۵
تعزیرات کے بارے میں فقہا کی تحریریں ۱۹۶
شریعت میں تعزیری عقوبات کا تعین ۱۹۹
تعزیرات میں بغیر نص کے کوئی فعل
نہ جرم ہے نہ اس پر سزا ۲۰۲
دوسری قسم۔ مفاد عامہ کی خاطر تعزیر ۲۰۵
مفاد عامہ کی خاطر تعزیری سزا کا
اختیار بھی بے قید نہیں ہے ۲۰۸
مفادِ عامہ میں تعزیر بھی نص کے
بغیر نہیں ہے ۲۰۹
مفاد عامہ کی خاطر تعزیر کی اجازت
کی وجہ ۲۱۰
تیسری قسم۔ مخالفات پر تعزیر ۲۱۱
چوتھی قسم۔ جدید قوانین میں اس قاعدے
کی تطبیق۔ ۲۱۴
جدید قوانین اور جرم و سزا پر نص
ہونے کا اصول 〃
جدید قوانین میں اس قاعدے کی
تطبیق کا طریقہ ۲۱۵
شریعتِ اسلامی اور جدید قانون
کا فرق۔ ۲۱۷

ب۔ قانون فوجداری کے شرعی مآخذ

اسلامی قانون کے مآخذ ۲۲۳
اسلامی قانون فوجداری کے مآخذ ۲۲۴
ماخذ اول۔ القرآن ۲۲۵
قرآن کریم کی نصوص قطعی ہیں 〃
نصوص قرآنی کی دلالت قطعی بھی
ہے اور ظنی بھی۔ 〃
احکام قرآنی کی ۲۲۶
احکام قرآنی دنیا اور آخرت
دونوں کے لیے مقرر ہیں 〃
شریعت کے احکام جزئیت قبول نہیں کرتے ۲۳۴
شریعت اسلامیہ کے امتیازات ۲۴۰
ماخذ دوم۔ سنتِ رسول 〃
سنتِ رسول کی تعریف ۲۴۲
قرآن کے لحاظ سے سنت کا مقام ۲۴۳
سنت کی اقسام بلحاظ روایت ۲۴۵
سنت کی حجیت ۲۴۶
کیا اقوال و افعال نبوی قانون ہیں؟ ۲۴۸
ماخذ سوم۔ اجماع
اجماع کی تعریف ۲۵۰
اجماع کی حجیت 〃
اجماع کی قانونی اساس 〃
اجماع قوانین ضابطوں اور قراردادوں
کا مآخذ ہے۔ ۲۵۲
شریعت میں ان قوانین کی حیثیت 〃

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اجماع کو قانونی حیثیت دینے میں
شریعت نے انفرادیت اختیار نہیں کی ۲۵۳

ماخذ چہارم - قیاس

قیاس کی تعریف ۲۵۴
کیا تمام احکام میں قیاس ممکن ہے ″
جرائم اور عقوبات میں قیاس ۲۵۵
فوجداری فیصلوں میں قیاس ۲۵۷

ج - فوجداری احکام کی تشریح

نصوص کی تشریح میں عدالت کا اختیار ۲۵۸
تشریح و تعبیر کے لغوی قواعد
ان قواعد کو کیسے اخذ کیا گیا ۲۵۹
عبارتوں، الفاظ اور مفاہیم کی دلالتیں ۲۶۰
مفاہیم کا تعارض ۲۶۲
دلالتوں کی وضاحت و اخفاء ۲۶۳
واضح الدلالت کی اقسام ″
نص ۲۶۴
مفسّر ۲۶۵
محکم ″
تعارض کی صورت میں حکم ۲۶۶
غامض الدلالت ″
خفی ″
مشکل ۲۶۷
مجمل ۲۶۸
متشابہ ۲۶۹
الفاظ کا اشتراک اسکی عمومیّت اور خصوصیّت ۲۶۹
لفظ مشترک ۲۶۹
لفظ عام ۲۷۰
عام کی دلالت قطعی ہے ۲۷۳
دلالت کے قطعی ہونے کے نتائج ″
عام کی تخصیص ۲۷۴
دلیل غیر مستقل ۲۷۵
دلیل مستقل ″
تخصیص کا مقصد ۲۷۶
لفظ خاص ″
لفظ خاص کا حکم ″
لفظ خاص کی متعدد صورتیں ۲۷۷
مطلق اور مقیّد ″
صیغۂ امر ۲۷۹
صیغۂ نہی ۲۸۰

قانونی اصول جنہیں تعبیر میں ملحوظ رہنا چاہیئے۔

قانونی اصول کی نوعیت ۲۸۲
قانون سازی میں شارع کے
عمومی مقاصد ″
مقصد اوّل ۲۸۳
مقصد دوم ″
مقصد سوم ۲۸۴
قانون کی نظر میں عمومی مقاصد
کی ترتیب ″
اجتماعی حقوق اور انفرادی حقوق ۲۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد ۲۸۷

قواعد تعبیر کے بارے میں

اختتامی گفتگو ۲۸۸

اصول اوّل۔ شبہات سے حدود کا اسقاط ۲۸۹

شبہ کی تعریف ۲۹۱

اشتباہ کی قسمیں ۲۹۵

اشتباہ کی موجودگی میں سقوط حد

کے نتائج ۲۹۷

کیا سقوط حد کا یہ قاعدہ تعزیراتی

جرائم پر منطبق ہوتا ہے ۳۰۰

اصول دوم۔ غلطی سے معاف کر دینا بہتر ہے ۳۰۱

جدید قوانین اور شریعت //

۵۔ تعارض احکام اور ان کا نسخ

تعارض ۳۰۳

نسخ ۳۰۴

نسخ کا محل و مقام ۳۰۵

زمانۂ نسخ ۳۰۶

کون سی نصوص دوسری نصوص کو

منسوخ کرتی ہیں ۳۰۶

قرآن و سنت کے خلاف اجماع و

قیاس کا حکم ۳۰۷

۶۔ احکام شرعیہ اور احکام قانونیہ کا فرق

قرآن و سنت کے منافی قوانین کا حکم ۳۰۹

شریعت میں بطلان کا تصور //

مخالف شریعت قوانین کے بطلان پر دلائل ۳۱۱

خلاف شریعت قوانین کے باطل

ہونے کا دائرۂ اثر ۳۲۴

مخالف شریعت ذوعات کے

بطلان کے نتائج ۳۲۶

تغیرات جو نظریہ بطلان اختیار

کرنے سے مرتب ہوں گے ۳۲۹

جرائم حدود۔ سات جرائم ۳۳۰

جرائم قصاص اور دیت ۳۳۲

جرائم تعزیر ۳۳۶

مخالفت اور سزائیں اولوالامر

کے حقوق ۳۳۹

جواز اور عدم جواز اور سزا کا اختیار ۳۴۰

تخصیص عدالت کا اختیار ۳۴۱

فصل دوم

فوجداری نصوص کا اجراء زمانے کے لحاظ سے

اصولی قاعدہ ۳۵۰

ایک عام قاعدہ۔ فوجداری قوانین میں

رجعی تاثیر نہیں ہے ۳۵۱

پہلا استثناء۔ خطرناک جرائم کی نصوص

میں رجعی تاثیر کا جواز ۳۵۷

دوسرا استثناء۔ قانون ملزم کے مفاد میں

ہو تو رجعی تاثیر لازمی ہے ۳۶۳

شریعت اور قانون کا موازنہ ۳۶۶

فصل سوم

فوجداری نصوص کا مکانی اجراء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا شریعت بین الاقوامی ہے یا
ایک علاقہ کے لیے ہے ۳۶۸
دارالاسلام ۳۶۹
دارالحرب ۳۷۰
شریعت اسلامیہ کی علاقائیت ۳۷۲
پہلا نظریہ ۳۷۳
دوسرا نظریہ ۳۷۸
تیسرا نظریہ ۳۷۹
اسلامی نظریات کی تطبیق کا نتیجہ ۳۸۶
دارالاسلام کیا ہے؟ ۳۸۷
شریعت اور جدید قانون کا فرق ۳۸۸
مجرموں کو سزا اور جلاوطن کرنا ۳۸۸
پہلا موضوع۔ مجرموں کی سپردگی ۳۸۹
مجرموں کو غیر مسلم ریاست کے سپرد کرنا ۳۹۰
غلاموں کو سپرد کرنا ۳۹۲
کیا اسلام قبول کرکے آنے والے
حربی کو سزا دی جاسکتی ہے ۳۹۳
مجرموں کی جلاوطنی ۳۹۴
مسلمانوں اور ذمیوں کی جلاوطنی //
اہل حرب کو جلاوطن کرنا ۳۹۶
شریعت اور قانون میں فرق و امتیاز ۳۹۸
جنسیت
شریعت کی نظر میں ۳۹۸

فصل چہارم

فوجداری نصوص کا اشخاص پر اجراء

تاریخی تمہید ۴۰۱
جدید قوانین میں عدم مساوات ۴۰۲
قانون اور شریعت میں موازنہ ۴۰۶
سربراہان مملکت اور عوام میں
مساوات ۴۰۸
غیر ممالک کے سربراہان ۴۱۴
مالداروں اور غرباء میں امتیاز ۴۲۰
سماج کے ممتاز افراد ۴۲۱
مسلمان اور ذمی ۴۲۳
شریعت اسلامیہ کا امتیاز ۴۲۴
کیا سزا میں شریعت مسلم اور غیر مسلم
میں فرق رکھتی ہے ۴۲۸

باب سوم

جرم کا مادی رکن

طریقہ بحث ۴۳۱

فصل اوّل

آغاز جرم اور فقہاء کرام ۴۳۲
جرم کے مختلف مراحل میں سے کون سا
مرحلہ جرم تصور ہوگا ۴۳۵
شریعت اور قانون کا موازنہ ۴۳۷
آغاز جرم پر سزا ۴۳۸
مجرم کے جرم سے پہلوتہی کے اثرات
توبہ کرکے جرم سے پہلوتہی
جرم ناممکن کا آغاز ۴۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

جرم میں اشتراک

اشتراک کی صورتیں ۴۴۵
اہتمام اور بے اعتنائی ۴۴۶
اشتراکِ عام کی شرائط ۴۴۷

اشتراک مباشر (بلاواسطہ)

اشتراک مباشرین ۴۴۸
مباشرین کی سزا ۴۵۱
مباشر کے حالات کا سزا پر اثر 〃
کیا ایک شریک کی سزا دوسرے شریک کے حالات سے متاثر ہوتی ہے ۴۵۱

۲- اشتراکِ سبب

شرکاء سبب ۴۵۴
اشتراک اور جرم میں سببیت کا فرق ۴۵۹
کیا سلبی عمل سے اشتراک ہو سکتا ہے 〃
شریک کا گریز اور اس کے اثرات ۴۶۰
شریک سبب کی سزا 〃
قصد احتمالی پر شریک کی گرفت ۴۶۲
شریک اصلی کے شریک سبب پر اثر انداز ہونے والے حالات ۴۶۲
شریک کے اپنے مخصوص حالات 〃
شریعت اور قانون میں موازنہ ۴۶۴
مقصود جرم کے واقع نہ ہونے کی صورت میں وسائل اشتراک پر سزا ۴۶۴

پنجم

جرم کا اخلاقی رکن ۴۶۷

فصل اوّل - فوجداری مسئولیت

۱- فوجداری مسئولیت کی اساس

تاریخی جائزہ ۴۶۹
مروّجہ قوانین میں فوجداری مسئولیت کا جائزہ ۴۷۸
شریعت میں فوجداری مسئولیت ۴۸۰

ب- فوجداری مسئولیت کا محل

فوجداری مسئولیت کا محل انسان ہے ۴۸۱
شخصی مسئولیت ۴۸۲
مجنی علیہ ۴۸۵
شریعت اور قانون کا فرق ۴۸۹

ج- مسئولیت کا سبب اور اس کے درجات

فوجداری مسئولیت کا سبب اور اس کی شرط ۴۹۱
مسئولیت کے درجات ۴۹۲
شریعت اسلامیہ اور قانون میں موازنہ ۴۹۷

د- ارادۂ عصیان یا ارادۂ جرم ۴۹۹

قصد کی صورتیں ۵۰۳
قصد عام اور قصد خاص 〃
قصد معیّن اور قصد غیر معیّن ۵۰۴
قصد مباشر اور قصد غیر مباشر ۵۰۷
پہلی رائے ۵۰۸
دوسری رائے ۵۰۹
تیسری رائے ۵۱۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تینوں آرا میں موازنہ ۵۱۲

شریعت اور قانون کا موازنہ ۵۱۳

۳: لاعلمی، خطا اور نسیان کے مسئولیت پر اثرات

لاعلمی کے اثرات ۵۱۹

خطا کے اثرات ۵۲۱

خطا کی اقسام ۵۲۴

خطا کی اساس ۵۲۵

امام مالکؒ کے نزدیک خطا کی قسم ″

شخص میں خطا اور شخصیت میں خطا ۵۲۶

نسیان کے اثرات ۵۲۷

۴- جرم پر راضی ہونے کے فوجداری مسئولیت پر اثرات ۵۳۰

قتل پر رضامندی ۵۳۱

جرح اور قطع پر رضامندی ۵۳۲

قتل اور جرح کی اجازت پر فقہاء کے اختلافات کی وجوہ ۵۳۴

شریعت اور قانون کا موازنہ ۵۳۵

خودکشی اور فوجداری مسئولیت ۵۳۶

۵- جرم سے متعلقہ افعال اور ان کا فوجداری مسئولیت سے تعلق

جرم سے متعلقہ افعال ۵۴۱

بلاواسطہ، سببی اور شرطی افعال کا حکم ۵۴۴

بلاواسطہ اور بالتسبب فعل کی مسئولیت ۵۴۶

سببیت اور مسئولیت کا رابطہ ۵۵۰

نتیجے کا سبب بننے والی علتیں ″

مجرم کے فعل کا انقطاع ۵۵۱

علتوں اور اسباب کی افزائش ۵۵۲

شریعت میں نظریہ سببیت ۵۵۴

شریعت اور قانون میں فرق ۵۵۵

فصل دوم

فوجداری مسئولیت کا خاتمہ

خاتمہ کی علت ۵۵۸

جواز کے اسباب ″

ارتفاع سزا کے اسباب ۵۵۹

سزا کی معافی ″

شریعت اور قانون میں فرق ۵۶۰

۱- جواز کے اسباب

ممنوع افعال کو جائز قرار دینے کی علت ۵۶۱

حق اور فرض ۵۶۲

قانونی مدافعت کی قسمیں ۵۶۴

خاص قانونی مدافعت کے معنی ۵۶۴

قسم اوّل- حملہ آور کے دفاع کی قانونی حیثیت ۵۶۵

شریعت اور قانون میں فرق ۵۶۹

حملہ آور کی مدافعت کی شرائط ۵۷۰

مدافعت کی حدود سے تجاوز ۵۷۹

حملہ آور کا حق دفاع ۵۸۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حملہ آور سے مدافعت کا حکم ۵۸۱
شریعت اور قانون میں موازنہ ″
ب۔ عام شرعی مدافعت یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر
فرضیت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا مأخذ ۵۸۳
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ماہیت ۵۸۷
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی قانونی حیثیت ۵۸۸
شرائط برائے امر بالمعروف و نہی عن المنکر ۵۹۱
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی شرائط ۵۹۷
منکر کی مدافعت کے وسائل ۶۰۱
کیا ان وسائل کا استعمال ہر شخص کے حق میں درست ہے؟ ۶۰۵
منکر کی مدافعت میں تجاوز کا حکم ۶۰۶
کیا فاعل منکر کو دفاع کا حق ہے ۶۰۷
عام شرعی مدافعت اور خاص شرعی مدافعت ۶۰۷
شریعت اور قانون میں موازنہ ۶۰۸
قسم دوم۔ تادیب
اوّل۔ بیوی کی تادیب ۶۱۰
کن امور میں تادیب کی جائے ۶۱۱
کیا پہلی معصیت پر تادیب جائز ہے ۶۱۱
کیا شوہر سے سبب ضرب معلوم کیا جائے گا ۶۱۲
ضرب کی حد ۶۱۳
تاوان کا حکم ۶۱۴
تادیب پر مسئولیت ۶۱۵
دوم۔ بچوں کی تادیب ″
بچوں کی تادیب کی شرائط ۶۱۶
تاوان کا حکم ″
مسالک کا فرق ۶۱۷
قسم سوم۔ طبابت
طبابت کا جواز ۶۱۸
حسن نیت ۶۱۹
طبیب کی غلطی ۶۲۰
مریض کی اجازت ۶۲۰
عدم مسئولیت کی شرائط ۶۲۱
طبیب کے ساتھ ملحق لوگ ″
شریعت اور قانون میں موازنہ ۶۲۲
قسم چہارم۔ شہسواری کے کھیل ″
کھیلوں سے چوٹ لگنے کا حکم ۶۲۶
شریعت اور قانون کا موازنہ ″
قسم پنجم۔ راہدار اشخاص
راہدار کے معنی ۶۲۸
راہدار کی علّت ″

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مہدرین ٦٣٣
حربی //
مرتد ٦٣٤
زانی (محصن) ٦٣٨
محارب ٦٤٢
باغی ٦٤٦
جس پر قصاص لازم ہے ٦٤٨
مجرم کے قتل کا حکم ٦٥٣
قتل کے علاوہ زخم وقطع میں قصاص کا حکم ٦٥٨
سارق ٦٥٩
قسم ششم۔ حکام کے حقوق اور ان کے فرائض
حکام کے فرائض ٦٦١
حکام کے حقوق ٦٦٥
شریعت اور قانون کا فرق ٦٦٧
ج۔ سزا کے عدم اجراء کے اسباب
سزا کو ختم کرنے والے اسباب ٦٦٨
قسم اول۔ اکراہ
اکراہ کے معنی ٦٦٩
اکراہ کی اقسام ٦٧٠
اکراہ کی شرائط ٦٧١
اکراہ کا حکم ٦٧٥
جرائم جن میں فعل جائز جائز ہو جاتا ہے۔ ٦٧٧
شریعت اور قانون کا موازنہ ٦٧٨
جرائم جن میں اکراہ کی وجہ سے سزا ختم ہو جاتی ہے ٦٨٠
شریعت میں نظریہ اکراہ کی اساس ٦٨٢
شریعت اور قوانین کا موازنہ ٦٨٤
اکراہ اور ضرورت ٦٨٥
حالت ضرورت کی شرائط //
حالت ضرورت کا حکم ٦٨٦
جرائم جن پر ضرورت اثر انداز نہیں ہوتی //
جرائم جو ضرورت سے زائد ہوتے ہیں ٦٨٨
جرائم جن کی سزا ضرورت سے ختم ہو جاتی ہے ٦٨٩
حالت ضرورت میں دیوانی مسئولیت ٦٩٠
حالت ضرورت کی شرعی اساس //
قسم دوم۔ نشہ
مے نوشی اور نشہ ٦٩١
سکر اور فوجداری مسئولیت ٦٩٢
سکر اور دیوانی مسئولیت ٦٩٤
شریعت اور قوانین کا موازنہ //
قسم سوم۔ جنون
تمہید ٦٩٥
جنون کی تعریف ٦٩٦
جنون مطبق //

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جنون منقطع ۶۹۷
بیوقوفی ۶۹۸
مرگی اور ہسٹیریا //
ذہن پر غلط تصوّرات کا تسلّط ۶۹۹
شیزوفرینیا //
ضعفِ تمیز ۷۰۰
گونگے بہرے انسان ۷۰۰
حرکت نومیّہ ۷۰۱
مسمریزم (مقناطیسی نیند) ۷۰۲
جذبات کی برانگیختگی ۷۰۳
جنون کا حکم ۷۰۴
جرم کے ہم زمانہ جنون کا حکم ۷۰۴
شریعت اور قانون کا موازنہ ۷۰۶
جرم کے بعد طاری ہونے والے جنون کا حکم ۷۰۷
قسم چہارم - کم سنی - ۷۱۱
بچپن اور فوجداری مسئولیت ۷۱۲
پہلا مرحلہ - عدم ادراک //
دوسرا مرحلہ - کمزور ادراک ۷۱۳
تیسرا مرحلہ - ادراک ۷۱۴
سنِ بلوغ کی تحدید //
ناسمجھ بچے کی سزا ۷۱۶
مروّجہ قوانین میں بچوں کے احکام //

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عرضِ مترجم

اللہ سبحانہٗ کا مجھ ناچیز پر یہ احسان عظیم ہے کہ اس نے مجھے استاذ عبدالقادر عودہ شہیدؒ کی نادر اور بے مثال تصنیف "التشریع الجنائی الاسلامی" کے اُردو ترجمے کی توفیق اور سعادت عطا فرمائی وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا۔

عبدالقادر عودہ شہیدؒ عہد فاروق میں مصر کی عدالت کے جج تھے اور آپ نے اس منصب سے اس بنا پر استعفاء دیدیا تھا کہ آپ مسلمان ہوتے ہوئے غیر اسلامی قوانین کے تحت مقدمات کے فیصلے کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ آپ الاخوان کے سرکردہ راہنماؤں میں سے تھے اور نائب مُرشدِ عالم کے عہدے پر فائز تھے۔

۱۹۵۴ء میں مصر کے ناخدا کرنل جمال عبدالناصر پر قاتلانہ حملے کے الزام میں چھ اخوانی لیڈروں کو تین ججوں پر مشتمل پیپلز کورٹ نے سزائے موت کا حکم سنایا، اُن میں سے ایک اس کتاب کے مصنف عبدالقادر عودہؒ بھی تھے۔

جب مرحوم کو اس نام نہاد عدالت سے موت کا فیصلہ سنایا گیا تو آپ نے اسے خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کیا اور انتہائی صبر واستقامت اور ایمانی عزم کے ساتھ یہ کہتے ہوئے تختہ دار کی جانب بڑھے

"میری شہادت میرے مولیٰ کے راستے میں ہے اور میں اس سے بے پرواہ ہوں کہ مقتل میں میری لاش کس پہلو پر گرتی ہے، چونکہ میں نے راہ خدا میں اپنی جان کا نذرانہ پیش کر دیا ہے۔"

موصوف متعدد کتابوں کے مصنّف تھے، جن میں زیرِ نظر تصنیف کے علاوہ چند کتب کے نام یہ ہیں۔

(۱) الاسلام واوضاعنا القانونیۃ (۲) الاسلام واوضاعنا السیاسیۃ

(۳) المال والحکم فی الاسلام (۴) الاسلام حائر بین جهل ابنائه وعجز علمائه

زیرِ نظر کتاب مصنّف کی سب سے وقیع اور بلند پایہ قانونی تصنیف "التشریع الجنائی الاسلامی" کا اُردو ترجمہ ہے۔ عربی میں یہ کتاب دو ضخیم جلدوں میں شائع ہوئی ہے اور اس نے دنیا کے قانون داں حلقوں، علمائے کرام اور اسلامی فقہ سے دلچسپی رکھنے والے ماہرین سے زبردست خراجِ تحسین حاصل کیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مرحوم نے یہ کتاب ۱۹۵۱ء میں تصنیف کی تھی اور کتاب کی اہمیت کے پیش نظر حکومت مصر (دورشاہ فاروق) نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ مصنّف کو فواد الاوّل انعام دیا جائے مگر شرط یہ لگائی گئی کہ اس کتاب سے دو جملے حذف کردیئے جائیں، ایک یہ کہ اسلام میں موروثی بادشاہت نہیں ہے، اور دوسرا یہ کہ اسلامی قانون کی نظر میں کوئی حکمران قانون سے بالا تر نہیں ہے۔ یہ صرف دو جملے ہی نہیں تھے بلکہ یہ اسلامی قانون کے دو اہم بنیادی اصول تھے، چنانچہ مرحوم عبدالقادر عودہ شہیدؒ نے ان جملوں کو حذف کرنے سے انکار کردیا اور انہیں شاہ فاروق کی ناراضگی مول لینا پڑی۔

اس کتاب میں اسلامی قانون فوجداری کو جدید قوانین مروجہ کی طرح بصورت دفعات مرتب کرکے (CODIFIED) پیش کیا گیا ہے، اور جابجا اسلامی قوانین کا موجودہ مغربی قوانین سے موازنہ اور مقابلہ کرکے قانون اسلامی کی صداقت، عظمت اور برتری ثابت کی گئی ہے، اور دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ اسلامی قانون پوری انسانیت کے لئے امن وسلامتی کا پیغام ہے اور انتہائی موثر انداز میں اسلامی قانون کے بارے میں مغرب کے پیدا کردہ شکوک وشبہات کو دور کردیا گیا ہے۔

جہاں تک اس بلند پایہ تصنیف کے ترجمے کا تعلق ہے تو ہر چند کہ میں اپنی علمی کم مائیگی کی بنا پر اس عظیم تصنیف کے ترجمے کے قابل نہ تھا، مگر گھر کی چوکھٹ پر دستک دینے والی اس سعادت کو لوٹا بھی نہیں سکتا تھا، اس لئے میں نے اسلامک پبلیکیشنز کی انتظامیہ کی خواہش پر اس کام کا آغاز کیا جو مسلسل ... چار سال کی مدت میں فارغ ہوا۔ فللہ الحمد ولہ الشکر!

آخر میں میں محترم جناب غلام علی صاحب کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کے ترجمے کا بالاستیعاب مطالعہ فرمایا اور وقیع علمی، فنی اور ادبی اصلاحات فرمائیں خدا ان کو بیش از بیش خدمت اسلام کی توفیق عطا فرمائے اور ان کے علم وعمر میں برکت دے۔ آمین

اللہ سبحانہ سے دعا ہے کہ وہ مصنّف مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ عطا فرمائے اور ان کی اس تصنیف کو ساری اسلامی دنیا میں اسلامی قانون کے نفاذ کا وسیلہ وذریعہ بنا دے۔ اور اس کے مترجم اور اسکے ناشرین کو عمل صالح کی توفیق اور اس حقیر کاوش پر اپنی بارگاہ خاص سے صلہ عطا فرمائے۔

اِنَّہٗ سَمِیْعٌ مُّجِیْبُ الدُّعَاءِ

ناچیز

ساجد الرحمٰن صدیقی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

حرفِ آغاز

تمام تعریفیں اللہ سبحانہ کے لئے ہیں، جس نے انسان کو جہالت کے بعد علم عطا کیا، گمراہی کے بعد ہدایت بخشی، اور نادانی اور غفلت کے بعد فہم و دانش سے نوازا، اور درود و سلام ہو حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جو اللہ کے رسول ہیں اور جن کو پروردگارِ عالم نے تمام انسانوں کے لئے بشیر اور نذیر بنا کر بھیجا ہے، اور جنہیں ہادی اور معلم بنایا ہے، تاکہ آپ کی آمد کے بعد جسے ہلاک ہونا ہے اتمامِ حجت کے بعد ہلاک ہو، اور جسے زندہ رہنا ہے اتمامِ حجت کے بعد زندہ رہے۔

یہ کتاب دراصل اسلام کے قانونِ فوجداری (Criminal Law) اور جدید قوانین کا تقابلی مطالعہ (Comparative Study) ہے۔ اور یہ محض اللہ سبحانہ کا فضل و کرم اور اس کا احسان ہے کہ اس نے مجھے اسلامی قوانین کی خوبیاں اجاگر کرنے کی توفیق اور دیگر دنیاوی قوانین پر اس کی برتری ثابت کرنے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے، اور اسی نے مجھے اس یقین کامل سے نوازا ہے کہ اسلامی قانون تمام انسانی اصولوں پر مقدم ہے اور اسے اُن تمام علمی اور اجتماعی نظریات پر سبقت حاصل ہے، جن نظریات تک انسانی ماہرین کی رسائی ایک زمانہ گزرنے کے بعد حال ہی میں ہوئی ہے۔

انشاء اللہ اس دعوے کی دلیل زیرِ نظر کتاب میں مل جائے گی اور اس کتاب کے مطالعے کے بعد قارئین کرام بھی اسی نتیجے پر پہنچیں گے جس پر میرا یقین راسخ ہو چکا ہے اور وہ یہ کہ اسلامی قانون ہر دور اور ہر معاشرے کے لئے بہترین قانون ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

[illegible] کا شکر و احسان ہے کہ اس نے مجھے اس عظیم کام کی توفیق بخشی ہے، اگر اس کی مدد شاملِ حال نہ ہوتی تو میں اس کام کو انجام نہ دے سکتا تھا۔

رب اشرح لی صدری ۝ ویسّر لی امری ۝ واحلل عقدۃ من لسانی ۝ یفقھوا قولی ۝

"اے اللہ! میرے سینے کو کھول دے۔ میرے معاملے کو آسان کر دے اور میری زبان کی گرہ کھول دے، تاکہ لوگ بخوبی میری بات سمجھ سکیں"۔

عبدالقادر عودہ

---

www.KitaboSunnat.com

مقدمہ

۱: موضوعِ بحث

یہ کتاب دراصل اسلام کے قانون فوجداری (Criminal Law) کا جدید قوانین کے ساتھ عمومی طور پر اور مصری قانون کے ساتھ خصوصی طور پر ایک تقابلی مطالعہ (Comparative Study) ہے، اور اس مطالعہ کی بنیاد ان اصول و نظریات کی تلاش و تحقیق ہے جو اسلامی قانون اور دیگر قوانین میں کارفرما ہیں، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اسلامی قانون کے اصول و نظریات اور جدید قوانین کے اصول و نظریات میں کتنا فرق ہے اور کس حد تک ہم آہنگی اور مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس تقابلی مطالعے کی ابتدا میں نے قانونِ فوجداری سے کی ہے۔ اللہ سبحانہ سے دعا ہے کہ وہ اس کارِ خیر کی تکمیل کی قدرت و توفیق عطا فرمائے! اس کے بعد میں — ان شاء اللہ — دیوانی قانون (Civil Law) کا تقابلی مطالعہ پیش کروں گا۔

۲: جلد اوّل کے مضامین

اس کتاب کے دو حصے ہیں، جلد اوّل میں قانونِ فوجداری پر عمومی بحث کی گئی ہے، جبکہ جلد دوم میں اس موضوع کے خصوصی پہلوؤں پر قلم اٹھایا گیا ہے۔

۳: اسلامی قانون اور جدید قانون میں تقابلی مطالعے کی اہمیت

اس کتاب میں میں نے اس بات کی پوری پوری کوشش کی ہے کہ یہ تقابلی مطالعہ تمام چھوٹے بڑے موضوعات پر مشتمل ہو اور تمام اصول و نظریات پر جامع اور مکمل بحث ہو جائے، تاکہ قارئینِ کرام کو اسلامی قانون کے جملہ پہلوؤں سے بخوبی واقفیت حاصل ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو سکے کہ جدید قوانین کن پہلوؤں میں اسلامی قوانین سے ہم آہنگ اور کن پہلوؤں میں متصادم ہیں۔ پھر اس جامعیت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا اس لیے بھی خیال رکھا ہے کہ کوئی مریضِ شک یہ اعتراض نہ کرے کہ فلاں موضوع کو کیوں زیرِ بحث نہ لایا گیا، اور فلاں مضمون کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

اس تقابلی مطالعے میں جدید قانون کے قدیم ادوار کو زیرِ بحث نہیں لایا گیا ہے۔ نیز یہ تقابل اسلامی قانون اور اس انسانی قانون میں بھی نہیں ہے جو ساتویں صدی عیسوی میں موجود تھا، کیونکہ اس وقت انسانی قانون اس مرتبے اور مقام کا حامل نہ تھا کہ اسلامی قانون سے اس کا موازنہ کیا جا سکے۔ بلکہ یہ آج کے جدید ترین قوانین اور اسلامی قانون کے درمیان موازنہ ہے۔ یا یہ ایک ترقی پذیر، نو بہ نو بدلتے ہوئے اور بقول شخصے لحظہ بہ لحظہ کمال کی جانب گامزن قانون کا اس شریعت سے موازنہ ہے جو چودہ صدی پہلے نازل کی گئی تھی، جس میں کوئی تبدیلی اور کوئی تغیّر ممکن ہی نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت خدائی صنعت کا شاہکار اور الٰہی فرامین کا مجموعہ ہوتی ہے اور فرامین الٰہی ہر تبدیلی سے مبّرا اور خدائی شریعت ہر قسم کی تکمیل سے مستغنی ہوتی ہے۔ یہ موازنہ جدید ترین قانونی نکات اور ترقی یافتہ نظریات اور ایک قدیم شریعت کے درمیان ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ نت نئے بدلتے ہوئے جدید قانون اور ناقابلِ تغیّر قدیم قانون کے درمیان موازنہ ہے۔ غرض اس تقابلی مطالعے سے یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ اسلامی قانون باوجود اپنی قدامت کے جدید قوانین سے کہیں بہتر ہے اور شریعتِ محمدی یقیناً اس قابل ہے کہ اسے دنیا کے ترقی یافتہ قوانین کے بالمقابل رکھا جا سکے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ تمام جدید ترین آراء اور جملہ ترقی یافتہ اصول و نظریات کو اپنے دامن میں رکھنے کے باوجود جدید قوانین کا مرتبہ و مقام اسلامی قانون کے مقابلے میں انتہائی پست اور کمتر ہے۔

میرے اس دعوے پر کچھ لوگ ضرور تعجب کریں گے کیونکہ اس دَور میں حق نامانوس اور غیر متعارف ہو کر رہ گیا ہے، مگر جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے عقل و فہم عطا فرمائی ہے وہ یقیناً خیر و شر میں تمیز کر سکتے ہیں۔

بلاشبہ جدید شے قدیم سے بہتر ہوتی ہے مگر اس وقت جب کہ جدید بھی انسانوں کی بنائی ہوئی ہو اور قدیم بھی انسانوں ہی کی ایجاد ہو، مگر کوئی بھی جدید شے کسی حال میں اس قدیم کے مقام و مرتبے کو نہیں پہنچ سکتی، جس قدیم کو اللہ سبحانہٗ نے بنایا ہو۔

اللہ سبحانہٗ نے حضرت موسےٰؑ، حضرت عیسےٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی بنا کر مبعوث فرمایا، ان پر تورات، انجیل اور قرآن کریم نازل فرمایا۔ کیا یہ مناسب ہوگا کہ ان جلیل القدر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انبیاء کا مقابلہ عام انسانوں سے کیا جائے؟ یا انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ جو کتابیں ان انبیاء پر نازل کی گئی ہیں ان کی کوئی مثال پیش کرے؟ اللہ تعالےٰ نے زمین و آسمان کو پیدا فرمایا، چاند سورج کو ہمارے لئے مسخر کر دیا اور ہمیں انسان بنایا۔ کیا انسان بھی یہ سب کچھ بنا سکتا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان تو خالق کائنات کی صنعت گری کو سمجھنے سے بھی قاصر ہے۔ بہرکیف یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ انسانوں کی بنائی ہوئی کسی چیز کو دوسرے انسانوں کی بنائی ہوئی کسی صنعت کے بالمقابل رکھا جائے، مگر یہ بات خلافِ عقل ہے کہ انسانی صنعتوں کو الٰہی صنعتوں کے بالمقابل لایا جائے! جو لوگ انسانی صنعت اور الٰہی صنعت کے اس فرق کو محسوس کر سکتے ہیں وہ اس فرق کو بھی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جو اسلامی قانون اور انسانوں کے خود ساختہ قانون میں ہے، اگر کوئی اس فرق کو نہیں محسوس کرتا تو اسے ہمارے بیان پر ضرور تعجب ہونا چاہیئے بلکہ اسے تو اپنے اوپر بھی متعجب ہونا چاہیئے کہ وہ کیونکر ایک واقعی اور محسوس بات کے ادراک سے عاجز اور کس طرح ایک کھلی ہوئی اور بدیہی بات کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

۴: اسلامی قانون کے مختلف مسالک

میں نے اس کتاب میں اسلامی فقہاء میں سے کسی ایک کے مسلک پر اقتصار نہیں کیا ہے، بلکہ اس موازنے کی بنیاد چاروں فقہی مسالک: مالکی، حنبلی، حنفی اور شافعی کو بنایا گیا ہے۔ ان مسالک میں سے جس مسلک سے بھی موضوع کا تعلق ہوا اسے خوب وضاحت سے بیان کر دیا، اور کوشش یہ کی ہے کہ فقہی مسالک کے وجوہِ اختلاف کی خوب اچھی طرح وضاحت ہو جائے، تاکہ قارئینِ کرام ہر مسلک کی جداگانہ نوعیت اور دلائل سے پوری طرح باخبر ہو جائیں۔

۵: صرف چار فقہی مسالک پر اقتصار کی وجہ

میرا ارادہ تو یہ چاہتا تھا کہ مندرجہ بالا چار فقہی مسالک کے علاوہ شیعی، خارجی اور ظاہری مکاتیبِ فکر کی بھی ترجمانی کروں، لیکن وقت کی کمیابی اور وسائل کی نایابی اس ارادے کی تکمیل میں حارج رہی، کیونکہ بسلسلۂ ملازمت مجھے بیشتر وقت دیہاتی علاقوں میں گذارنا پڑتا ہے، جہاں نہ تو لائبریریاں موجود ہوتی ہیں اور نہ کتابیں میسر آتی ہیں، اسی لئے مجھے کہیں کہیں اپنی یادداشت پر بھی اعتماد کرنا پڑا ہے، اور جو تھوڑا بہت مواد میسر آیا اسی پر قناعت کرنا پڑی ہے۔ سب سے بڑی دشواری وقت کی کمیابی رہی۔ سرکاری ذمے داریوں کی انجام دہی کے بعد فارغ وقت میسر نہیں آتا۔ بس میں نے بدقت تمام اپنے آرام کے اوقات میں سے کچھ وقت نکالا، اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سالانہ تعطیلات تو تمام تر اسی کام کے لئے وقف کر دیں، تب کہیں جا کر میں اس کام کو مکمل کر سکا ان اسباب کی بنا پر میں نے یہی فیصلہ کیا کہ صرف مذاہبِ اربعہ پر اکتفا کیا جائے، اور باقیماندہ مسالک فقہ کو فی الوقت چھوڑ دیا جائے، ہو سکتا ہے آئندہ ایڈیشن میں مجھے اس کمی کی تلافی کا موقع مل جائے۔

۶: اس کتاب کا اندازِ تحریر

میں نے اس کتاب میں قصداً وہ زبان استعمال نہیں کی ہے جو فقہاء اسلامی ہمیشہ استعمال کرتے رہے ہیں۔ جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ میں خود ان کے باریک بیں اور جزرس اندازِ نگارش کی پیروی نہیں کر سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے دور کے عام قارئین بھی اس قدیم اسلوبِ تحریر کو سمجھنے سے عاجز ہیں۔ اس لئے میں نے یہی مناسب خیال کیا کہ میں اسی زبان کو اختیار کروں جو آجکل کے قانون دان حضرات کی زبان ہے۔ البتہ میں نے فقہ اسلامی کی اصطلاحات کو برقرار رکھا ہے، یا کہیں کہیں ان کے بالمقابل جدید قانونی اصطلاحات بیان کر دی ہیں اور جن ماخذوں کی جانب میں نے رجوع کیا یا کوئی استفادہ کیا ان کا حوالہ بڑی احتیاط سے دیدیا ہے۔

یہ اندازِ تحریر اس لئے بھی اختیار کیا گیا کہ قارئین کو ان مضامین کے سمجھنے میں اپنی قوتِ فہم اور اپنے ذہن پر زیادہ بوجھ نہ ڈالنا پڑے، اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ نئے تعلیم یافتہ حضرات بھی بغیر اصل فقہی کتابوں کا مطالعہ کیے اسلامی قانون کو سمجھ سکیں گے، بلکہ میری اس کتاب کے مطالعے کے بعد ان کے لئے قدیم فقہی کتابوں کا مطالعہ بھی قدرے آسان ہو جائے گا کیونکہ اس میں شبہ نہیں کہ قدیم فقہی کتب بڑی دقیق اور ایجازی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اس وقت تک آسان نہیں ہے جب تک باقاعدہ ان کے مطالعے کی تربیت حاصل نہ کی جائے، اور شریعتِ اسلامی کے اساسی قواعد سے پوری طرح واقفیت حاصل نہ ہو جائے، اور یہ ایسی خصوصیات ہیں جو نئے تعلیم یافتہ حضرات میں بہت کم پائی جاتی ہیں۔

مگر ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ نئے قانونی اسلوبِ تحریر کو اپنانے کے باوجود میں پوری طرح قدیم اسالیبِ فقہ سے دست کش نہیں ہو سکا ہوں اور اس کی وجہ وہ طویل مطالعہ ہے، جو میں فقہی کتابوں کا کرتا رہا ہوں، جس کی بنا پر میری زبان اور میرے اندازِ تحریر میں کچھ نہ کچھ قدیم فقہی سرمائے کے اثرات موجود ہیں۔ مگر مجھے یقین ہے کہ قارئین کرام کے لئے یہ تاثر بھی مفید ہوگا اور اس طرح ان کا ذہن قدیم فقہی کتب سے قریب تر ہو جائے گا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۷: فقہاء اور شارحینِ قانون

میں نے اس کتاب میں فقہاء کا لفظ علماء شریعت کے لئے اور شارحین کا لفظ جدید قانون کے ماہرین کے لئے مخصوص کر دیا ہے، اور یہ اختصاص اس لئے کر دیا ہے تاکہ قارئینِ کرام کو اسلامی قانون اور جدید قانون کے ماہرین میں کسی قسم کا اشتباہ نہ رہے۔ نام میں اس فرق کی وجہ دراصل دونوں قسم کے ماہرین کا اپنا اپنا مخصوص طریقۂ کار ہے جس کی بنا پر ماہر شریعت کو فقیہ اور جدید قانون کے ماہر کو شارح کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے کام کی نوعیت کو ان کے نام کی اساس بنایا گیا ہے، چنانچہ ماہر شریعت جن قانونی دفعات کی شرح بیان کرتا ہے، وہ تعداد میں بہت کم ہوتی ہیں۔ اس کی بہ نسبت اس کا بیشتر کام یہ ہوتا ہے کہ وہ ان دفعات پر مرتب ہونے والے اصول، قواعد اور نظریات کا استنباط کرتا، اور ان کی روشنی میں مزید احکام مرتب کرتا ہے۔ اس طرح اس کا شرح و تفسیر کا کام رہ جاتا ہے اور تفقُّہ کا عمل بڑھ جاتا ہے جس کی بنا پر اسے فَقیہ کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جدید قانون کے ماہرین بے شمار دفعات کی تشریح اور وضاحت کرتے ہیں اور عام دفعات سے ماخوذ اصول و قواعد کے مطابق ان کی تشریح بیان کرتے ہیں۔ بسا اوقات وہ کوئی نیا اصول اور جدید نظریہ بھی مستنبط کرتے ہیں مگر ان کا اصول و نظریات کے استنباط کا عمل بہت کم اور دفعات کی وضاحت و تشریح کا کام بہت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ ہر قسم کے پیش آمدہ اور متوقع حالات کے لئے پہلے ہی سے دفعات موجود ہوتی ہیں۔ اس لئے فکر و استنباط کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی اور وہ پوری طرح شرح و بیان کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے، اسی لئے اسے شارح کہا جاتا ہے۔

۸: فوجداری قوانین سے ابتداء کی وجہ

میں نے اس تقابلی مطالعے کی ابتداء قانون فوجداری سے کی ہے کیونکہ شریعتِ اسلامی کا یہ حصہ آج سب سے زیادہ مظلوم اور متروک ہے۔ قانون کی تعلیم جدید میں شریعتِ اسلامی کا صرف وہ حصہ شامل ہے جسے قانونِ شخصی (Personal Law) کا نام دیا جاتا ہے اور بس یہی حصہ قانون داں اصحاب کے مطالعے میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ تمام قوانینِ اسلامی عمومی طور پر اور اسلام کا قانونِ فوجداری اور دیوانی خاص طور پر کلیتہً متروک ہیں۔ اسی وجہ سے ہم اہلِ قانون ان دونوں قسموں سے متعلق احکام کے بارے میں قطعاً لاعلم رہتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی ہم یہ بھی اعتراف کرتے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ہیں کہ شریعتِ اسلامی کا دیوانی مسائل میں وہ مقام و مرتبہ ہے جو جدید قوانین کے معیار سے کسی طرح بھی فروتر نہیں ہے۔

اس اعتراف کی وجہ یہ ہے کہ بعض دیوانی مسائل میں اصحابِ قانون شریعتِ اسلامی کی جانب رجوع کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ان مسائل سے متعلق مروجہ قانونی دفعات دراصل اسلامی شریعت سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ یہ دفعات اگرچہ تعداد میں کم ہیں مگر بہرحال اسلامی شریعت کے بارے میں خوشگوار تاثر پیدا کرتی ہیں۔ اس اعتراف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ محمد قدری پاشا مرحوم نے 'مرشد الحیران' تصنیف کر کے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق اسلامی شریعت اور جدید قوانین میں موازنے کے کام کو سہل بنا دیا ہے۔ انہوں نے اپنی اس تصنیف میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق شریعتِ اسلامی کے دیوانی قوانین کو جدید قوانین کے طرز پر ابواب اور دفعات میں مرتب کر دیا ہے۔ ان کی اس تصنیف کے بعد اسلامی شریعت اور جدید قوانین میں موازنے کا کام آسان ہو جاتا ہے اور کتبِ فقہ کی جانب رجوع کئے بغیر ہی یہ علم ہو سکتا ہے کہ اسلامی شریعت اور جدید قوانین میں کن مقامات پر ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور وہ کون سے مقامات ہیں جہاں ان دونوں قوانین کے احکام مختلف ہیں، مگر اس علم اور موازنے کا اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا، جب اس کتاب کا مطالعہ کرنے والا اسلامی شریعت کے احکام، اس کے اصول اور عمومی قواعد سے بالکل ناواقف ہو اور دوسرے مذاہب کے فقہاء کی آراء کا اسے سرے سے کوئی علم ہی نہ ہو۔

اسلام کے قانونِ فوجداری کے بارے میں عام اہلِ قانون کا یہ تصوّر ہے کہ یہ نہ دَورِ جدید کے مطابق ہے نہ آج کے دَور میں نافذ ہو سکتا ہے اور نہ اس کا معیار ہی جدید قوانین کے معیار کے برابر ہے۔ فی الحقیقت یہ ایک ایسا گمراہ کن اور غلط تصور ہے کہ اگر کوئی منصف مزاج شخص اس تصور کی وجہ جاننے کی کوشش کرے تو سوائے عدم واقفیت اور جہالت کے کوئی وجہ سامنے نہیں آ سکتی اور اسے یہ جان کر حیرت ہوگی کہ ہم بغیر کسی صلاحیت اور واقفیت کے اسلام کے قانونِ فوجداری کے خلاف فیصلہ دے رہے ہیں، حالانکہ ہم اسلام کے قانونِ فوجداری سے قطعاً ناآشنا ہیں۔ اور مفصّل علم تو درکنار ہمیں اس کے بارے میں سرسری معلومات بھی حاصل نہیں ہیں۔

زیادہ تکلیف دہ بات یہ ہے کہ یہ تصور اس قدر عام ہو گیا ہے کہ قانون کے طلبہ سے

www.KitaboSunnat.com

اہل علم اور ماہرینِ قانون کی متفقہ رائے سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ تصور نہ صرف یہ کہ واقعات کے برعکس اور حقائق کے خلاف ہے بلکہ جیسا کہ بتایا گیا، اس کی بنیاد اسلامی شریعت سے ناواقفیت ہے۔ اگر کوئی شخص اس تصور کی غلطی معلوم کرنا چاہے تو اُسے چاہیئے کہ وہ اسلامی شریعت کی کتابوں کا مطالعہ کرے جس سے اُسے معلوم ہوگا کہ شریعت کا ہر اصول، ہر قاعدہ اور ہر نظریہ اس تصور کی غلطی واضح کر رہا ہے۔

جب مجھ پر پوری طرح اس تصور کی غلطی آشکارا ہوگئی تو میرا یہ فرض ہوگیا کہ میں اس غلط تصور کو مٹانے کی کوشش کروں، چنانچہ میں نے اپنی تصنیف کی ابتدا اس قانونِ فوجداری سے کی جس کو ہم نے بلاوجہ ترک کئے رکھا، اور بغیر کسی عذر کے اس سے ناواقف رہے۔ اس تصنیف سے میرا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے اسلام کا قانونِ فوجداری اپنی حقیقی شکل وصورت میں پیش کر دوں اور یہ ثابت کر دوں کہ اسلام کا قانونِ فوجداری نہ صرف یہ کہ تمام جدید قوانین سے انتہائی برتر اور ممتاز ہے بلکہ یہ اس دور میں بھی نافذ العمل ہو سکتا ہے، اور اس میں اس قدر صلاحیت ہے کہ یہ مستقبل میں بھی لائقِ تنفیذ ہے، بالکل اسی طرح جس طرح ماضی میں ہمیشہ یہ قانون نافذ العمل رہا ہے۔

۹: میرا قانونِ اسلامی کا مطالعہ اور اس کی وجہ

میں نے اسلامی قانون کا مطالعہ ۱۹۴۴ء میں شروع کیا۔ اس سے قبل مجھے فقہی کتابوں سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی، البتہ میں تاریخ اور اسلامی شخصیات کی سوانح بڑے شوق سے پڑھا کرتا تھا۔ اسلامی تاریخ کی کتابوں میں عموماً قانونی مسائل کا کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ مگر کبھی کبھی سیرت وسوانح کی کتابوں میں صاحبِ سیرت کا کوئی اہم فیصلہ یا حکم یا اس کا استنباط کردہ کوئی قانونی نکتہ نقل کر دیا جاتا ہے جو اس قدر بلند اور رفیع ہوتا ہے کہ ایک ماہرِ فن میں موازنے کی روح بیدار کر دیتا اور احساسِ برتری کا جذبہ اُبھار دیتا ہے۔ اس وقت میرے لئے یہ بات بڑی حیران کن تھی کہ میری نظر سے جو بھی فیصلہ یا حکم یا اسلامی قانونی نکتہ گزرا ہے، اس میں ان اصول ونظریات کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے جو آج جدید ترین قوانین فوجداری میں پائے جاتے ہیں اور جن کے بارے میں ہم اب تک اپنے تعلیمی اداروں میں یہی سنتے آئے تھے کہ جدید قوانین کے ان اصول ونظریات سے انسانیت انیسویں صدی میں انقلابِ فرانس کے بعد آشنا ہوئی ہے۔ جو کچھ میں اب تک سنتا آرہا تھا اور جو کچھ اس وقت میرے زیرِ مطالعہ تھا اس کے کھُلم کھُلا تضاد نے مجھے اسلام کے قانونِ فوجداری کے باقاعدہ مطالعے پر آمادہ کر دیا۔ اور اس مطالعے نے مجھے اس نتیجے پر پہنچایا کہ فی الحقیقت لوگ اسلام کے قانونِ فوجداری سے قطعاً ناآشنا ہیں، حالانکہ اسلام کا قانونِ فوجداری روئے زمین پر نافذ ہونے والے ہر قانون سے بدرجہا بہتر ہے۔ بلکہ یہ وہ اعلیٰ ترین قانون ہے جس کی غیر اسلامی ممالک کے قانون سازوں کو بھی پیروی کرنی چاہیئے، اور اس سے استفادہ کرنا چاہیئے۔

www.KitaboSunnat.com

۱۰: فقہی کتابوں کی ترتیب نو

اسلام کے قانونِ فوجداری کے مطالعے کے دوران میں خاصی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ ایک تو میں اس وقت تک 'علم اصول' سے اور فقہی اصطلاحات سے بخوبی آشنا نہیں تھا، دوسرے یہ کہ میں قدیم فقہی کتابوں کے مطالعے کا عادی نہ تھا، اس لئے کہ یہ کتابیں فہرست سے عاری ہوتی ہیں اور ان کتابوں میں کسی مخصوص مسئلے کا حکم معلوم کر لینا آسان نہیں ہوتا، بلکہ اس وقت تک مسلسل ایک ایک باب دیکھنا پڑتا ہے، جب تک مطلوبہ مسئلہ نہ مل جائے، بالخصوص اس وقت جب کہ کوئی رہنمائی کرنے والا بھی میسر نہ آئے۔ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا تلاش کرنے کے بعد اپنے مطلوبہ مسئلے سے ناامید ہو جاتا ہے، مگر پھر بالکل غیر متوقع اور اتفاقی طور پر وہ مسئلہ سامنے آ جاتا ہے اور اس طرح اس کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

مختلف مسالک کے فقہاء اپنی فقہی کتابوں کی ترتیب و تالیف میں کسی ایک مقررہ اسلوب کی پابندی نہیں کرتے۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جو مسئلہ ایک مسلک کی کتاب میں پہلے بیان کیا گیا ہے، وہی مسئلہ دوسرے مسلک کی کتاب میں مؤخر کر دیا گیا ہے، اور جو مسئلہ ایک مسلک میں کسی مخصوص باب کے زیر عنوان آتا ہے، وہی مسئلہ دوسرے مسلک میں کسی دوسرے باب میں شامل سمجھا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے کہ قدیم فقہاء کی تصنیفات انتہائی دقیق اور ایجازی زبان میں ہوتی ہیں اور وہ اکثر و بیشتر مسائل کے احکام بیان کر دیتے ہیں مگر ان احکام کی علّتیں نہیں بیان کرتے، خاص طور پر فقہ کی مختصر کتب اور متن کی کتابوں میں یہی طریقہ ہوتا ہے۔

اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ فقہی مسالک کا تقابلی مطالعہ بجائے خود ایک تھکا دینے والا کام ہے، چنانچہ مجھے بیک وقت چار چار کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑتا، مگر اس مطالعے سے فی الواقع مجھے بہت بڑا فائدہ پہنچا اور میرے لئے مختلف فقہی نظریات کو سمجھنا آسان ہو گیا اور میں اس قابل ہو گیا کہ ان بنیادوں کو بخوبی سمجھ سکوں جن پر فقہا نے اپنے نظریات قائم کئے ہیں۔ نیز اس مطالعے سے مجھے مختلف فقہی مسالک کے درمیان موجود باریک فرق کی نشاندہی میں بھی مدد ملی۔

میں اعتراف کرتا ہوں کہ جب میں نے پہلی مرتبہ فقہی کتابوں کا مطالعہ کیا تو میں انہیں بخوبی اور اچھی طرح نہیں سمجھ سکا، بلکہ اس مطالعے میں میں نے بعض مسائل کے بارے میں کچھ ایسے نتائج بھی اپنے ذہن میں اخذ کر لئے جو دوسری دفعہ کے مطالعے میں غلط ثابت ہوئے، اسی لئے میں نے ان کتابوں کو دو دو، تین تین اور چار چار مرتبہ پڑھا، بلکہ اس وقت تک پڑھتا رہا جب تک غلطیوں کی درستگی کے بجائے گہرائی اور بصیرت نہ پیدا ہو گئی۔ پھر چونکہ میں مسالکِ اربعہ کا ایک ہی وقت میں مطالعہ کر رہا تھا اس لئے بھی مجھے ایک ہی موضوع کو بار بار پڑھنا پڑا، اور ایک ہی مسلک کے مختلف مصنّفین کی تصنیفات دیکھتا رہا۔ پہلے پہل مجھے قلیل تعداد میں کچھ مختصر کتابیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مل سکیں اور پھر میں مسلسل کتابوں کی تلاش وجستجو میں لگا رہا اور زیادہ مفصل کتابیں تلاش کر کے مطالعہ کرتا رہا ۔ مگر ان سب باتوں کے باوجود میں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ میری یہ تصنیف غلطیوں اور لغزشوں سے بالکل مبرّا اور پاک ہے ۔حقیقت یہ ہے کہ میں بھی انسان ہوں، اور کوئی انسان غلطیوں سے مبرّا نہیں ہے، البتہ میں نے غلطیوں سے بچنے کی پوری پوری کوشش کی ہے ۔اگر اس کے باوجود کوئی صاحبِ علم کسی غلطی کی نشاندہی کریں تو میں ان کا شکر گزار ہوں گا اور آئندہ اس کی اصلاح کر دوں گا ۔

ایک قانون دان کی حیثیت میں احکام شریعت سے واقفیت حاصل کرنے کے لیئے مجھے جس قدر جدّ وجہد کرنا پڑی اور اس کے جس قدر تابناک نتائج میرے سامنے آئے اور مجھے یہ علم ہوُا کہ اہلِ قانون شریعتِ اسلامی اور قانونِ اسلامی کے بارے میں سخت غلط فہمیوں کا شکار ہیں تو میں نے محسوس کیا کہ شریعتِ اسلامی کی جانب سے مجھ پر یہ ذمے داری اور اہلِ قانون اور نئے تعلیم یافتہ حضرات کی جانب سے مجھ پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ میں شریعتِ اسلامی کے فوجداری قوانین، ایسی زبان میں بیان کروں جس زبان کو ماہرینِ قانون اور نئے تعلیم یافتہ حضرات سمجھ بھی سکیں اور اس سے مانوس بھی ہوں اور شریعتِ اسلامی کے بارے میں ماہرینِ قانون کے درمیان جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں ان کا ازالہ کیا جائے اور جو حقائق لوگوں کی نظروں سے ایک زمانے سے اوجھل ہیں، انہیں ازسرِنو آشکارا کیا جائے ۔

۱۱ : طریقۂ تصنیف

قارئین کرام ملاحظہ فرمائیں گے کہ میں نے اس تصنیف کی ترتیب وتبویب میں وہی طریقہ اختیار کیا جو موجودہ کتبِ قانون میں مروج ہے ۔اس طریقے کے اختیار کرنے کا منشا یہ ہے کہ ماہرینِ قانون اس بحث سے مانوس ہو سکیں اور اسے سمجھ سکیں اور اس تصنیف کو عجیب اور غیر مانوس محسوس نہ کریں بلکہ اشتیاق کے ساتھ اس کا مطالعہ کریں اور ان کے لئے مطلوبہ مسائل کا تلاش کرنا آسان ہو جائے کیونکہ ان کے مطلوبہ مسائل اس کتاب میں بھی اسی مقام پر ملیں گے جس مقام پر وہ انہیں دیکھنے کے عادی ہیں ۔

جدید ماہرینِ قانون کی طرح فقہاء قسم عام اور قسم خاص میں کوئی فرق نہیں کرتے، بلکہ فقہاء جرائم خاص کے بیان میں بھی اگر کسی عام قاعدے یا عمومی اصول کے بیان کی ضرورت محسوس ہو تو بلا تکلّف اس پر گفتگو کرتے ہیں ۔ میں نے سہولت کے پیشِ نظر اور کتاب میں تدریج اور ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے قسمِ عام اور قسمِ خاص کو علیٰحدہ علیٰحدہ کر دیا ہے اور ان کے احکام بھی جدا جدا بیان کر دیئے ہیں ۔ عام قواعد کے استخراج اور ان کی زیرِ نظر ترتیب کے لئے مجھے حدود، قصاص اور تعزیرات کا گہرا مطالعہ کرنا پڑا بلکہ یہ کہیئے کہ میں نے جرائم کے بارے میں جملہ تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور جمع وترتیب کے بعد ہدیۂ قارئین کر دیا ہے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

۱۲: اس الزام کی حقیقت کہ اسلامی قانون دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے

میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، جیسا کہ قارئین کرام بھی محسوس کریں گے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسلامی قانون دورِ جدید کے تقاضوں پر پورا نہیں اترتا، ان کی یہ رائے کسی علمی تحقیق یا منطقی دلائل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ علمی تحقیق اور منطقی استدلال سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اسلامی قانون تمام انسانی قوانین سے ممتاز اور ہر دور اور ہر زمانے کے تقاضوں پر پورا اترتا ہے۔

جو لوگ اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلامی قانون دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، ان کے دو گروہ ہیں، ایک گروہ تو وہ ہے جس نے نہ اسلامی قانون کا مطالعہ کیا ہے اور نہ جدید قانون سے کوئی واقفیت حاصل کی ہے اور دوسرا گروہ وہ ہے جو جدید قانون سے تو آشنا ہے مگر اسلامی قانون کے بارے میں کچھ نہیں جانتا، گویا یہ دونوں ہی گروہ اسلامی قانون کے بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتے، کیونکہ دونوں ہی اسلامی قانون سے ناآشنا ئے محض ہیں اور انسان جس امر سے ناواقف ہو وہ اس پر کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔

ان لوگوں کے اس غلط خیال کی وجہ کہ اسلامی قانون جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے کسی باقاعدہ تحقیقی مطالعے کے بجائے ایک غلط قیاس ہے۔ دراصل یہ حضرات اثنائے تعلیم میں پڑھتے ہیں، کہ موجودہ جدید قوانین کا ان انسانی قوانین سے کوئی تعلق و ربط نہیں ہے، جو اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے اوائل تک نافذ رہے ہیں، اور جدید قوانین کی بنیادیں کچھ ایسے فلسفیانہ نظریات، اور اجتماعی اور انسانی مسلّمات ہیں جن کا قدیم قوانین میں کوئی وجود نہ تھا ... جدید قوانین ... کو یہ سمجھایا جاتا ہے کہ قدیم قوانین دورِ جدید کے قوانین نہیں ہیں۔ قوانین ... کی حد تک، بلاشبہ یہ سب باتیں اپنی جگہ درست ہیں، غلطی کا ارتکاب ... اس طرح کرتے ہیں، ... قانونِ اسلامی کو بھی انسانی قوانین پر قیاس کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ جب وہ تمام قوانین جو اٹھارہویں صدی کے آخر تک نافذ العمل رہے ... دورِ جدید کے لائق نہیں ہیں، تو پھر اسلامی قانون کا بھی یہی حال ہو گا کیونکہ ... قرون میں نافذ رہا اور اس ... کے کچھ احکام اٹھارہویں صدی تک بھی چلتے رہے، مگر بہر حال ان حضرات کے خیال میں ایک عظیم غلطی پنہاں ہے جو کسی صاحبِ بصیرت ناقد ... سے اوجھل نہیں رہ سکتی۔

۱۳: اسلامی قانون کو انسانی قوانین پر قیاس کرنے کی غلطی

ان حضرات کے اس غلط خیال کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات انسانی قوانین اور خالقِ انسان کی نازل کردہ شریعتِ الٰہی میں کوئی فرق نہیں کرتے اور زمین کو آسمان پر اور انسانوں کو انسانوں کے خدا پر قیاس کرتے ہیں، ظاہر ہے کوئی عقلمند انسان اس بات کو مناسب نہیں سمجھ سکتا کہ اپنے آپ کو خالقِ کائنات کے بالمقابل لائے اور

www.KitaboSunnat.com

اپنی زمین کو آسمان پر قیاس کرے۔

غرض اصل غلطی یہ ہے کہ یہ حضرات شریعتِ الٰہی اور انسانی قانون میں فرق نہیں کرتے حالانکہ دونوں ہی اپنی طبیعت اور مزاج کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہیں۔ جب ہم ان دونوں قوانین میں سے ہر ایک کی نشو و نما اور اس کی امتیازی اور جوہری خصوصیات پر روشنی ڈالیں گے۔ اس وقت ان دونوں کے درمیان اختلاف اور فرق کی وسعت پوری طرح واضح ہو سکے گی۔

۱۴: دو مختلف امور کے درمیان قیاس غلط ہے

اگر یہ بات درست ہے کہ اسلامی قانون، انسانی قوانین سے بنیادی طور پر مختلف اور امتیازی طور پر اس سے جدا اور جوہری طور پر اس سے علیحدہ ہے تو ان دونوں کے درمیان قیاس کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی کیونکہ اصول یہ ہے کہ جس شے کو قیاس کیا جائے اور جس پر قیاس کیا جائے دونوں مساوی اور برابر کے درجے کی ہوں اور اگر یہ دونوں اشیاء مساوی نہیں ہیں تو پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا غلط ہے۔

چونکہ اسلامی قانون کو دورِ جدید کے لائق نہ سمجھنے کی رائے اسلامی قانون کو انسانی قوانین پر قیاس کرنے کے نتیجے میں اختیار کی گئی ہے، اور شریعتِ اسلامی اور انسانی قوانین برابر اور مساوی نہیں ہیں، اس لئے یہ قیاس بھی غلط ہے اور اس قیاس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا یہ تصور کہ اسلامی قانون دورِ جدید کے لائق نہیں، یہ بھی غلط ہے، کیونکہ اس تصور کی بنیاد ایک غلط قیاس ہے، اور جس کی بنیاد غلط ہو اُس کا نتیجہ بھی غلط اور باطل ہوگا۔

آئندہ ہم اسلامی قانون اور رواجی قانون کی نشو و نما بیان کر رہے ہیں اور ان کے درمیان فرق کی وجوہات کی نشاندہی کر کے ان کی جداگانہ خصوصیات کی وضاحت کر رہے ہیں۔ اس بیان سے اسلامی قانون اور انسانی قوانین کے درمیان فرق ان لوگوں کی نظروں میں بھی واضح ہو جائے گا جو ان دونوں کے درمیان فرق محسوس نہیں کرتے، اور یہ پتہ چل جائے گا کہ اسلامی قانون رواجی قوانین سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور اسلامی قانون میں کچھ ایسی امتیازی اور جوہری خصوصیات موجود ہیں جو دنیا کے کسی قانون میں نہیں پائی جاتیں۔

۱۵: رواجی قوانین کا نشو و ارتقاء

رواجی قانون ابتداءً بہت کمزور سی حالت میں اور انتہائی محدود قواعد کے ساتھ اس سوسائٹی میں جنم لیتا ہے جو ان قواعد کو ترتیب دے کر ان کی تنفیذ کرتی ہے۔ پھر جوں جوں اس سوسائٹی کا نشو و ارتقاء بڑھتا جاتا ہے، اسی رفتار سے اس قانون کے ارتقاء میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور جس قدر سوسائٹی کی ضروریات پھیلتی اور متنوع ہوتی جاتی ہیں اور اس کی فکر، علوم اور آداب میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اسی قدر قانون کے اصولوں میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

وسعت اور نظریات میں آفاقیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ گویا رواجی قانون ایک بچے کی مانند کمزور و ناتواں سا پیدا ہوتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ نشو و نما پاتا اور طاقت ور ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ بھرپور شباب کو پہنچ جاتا ہے۔ پھر جس سوسائٹی میں یہ قانون نافذ ہے وہ سوسائٹی جس قدر سُرعت اور تیز رفتاری کے ساتھ ارتقائی مدارج طے کرے گی، اسی قدر تیزی کے ساتھ یہ قانون بھی حرکت پذیر ہوگا اور ارتقاء و ارتفاع حاصل کرے گا اور جس قدر سوسائٹی کا نشو و ارتقاء سُست ہوگا اسی قدر اس قانون کی رفتارِ ترقی بھی سُست ہوگی۔ گویا سوسائٹی خود قانون کی خالق ہوتی ہے، وہ اسے اپنی ضروریات کی تکمیل کے لئے تخلیق کرتی ہے اور اس کے ذریعے اپنی زندگی کی تنظیم کرتی ہے۔ مگر خود قانون سوسائٹی کا تابع ہوتا ہے، جس قدر سوسائٹی ترقی کرتی ہے اسی قدر وہ بھی ترقی کرتا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ماہرینِ قانون رواجی قانون کی نشو و ابتداء کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے تبلاتے ہیں کہ قانون اس وقت وجود میں آیا جب خاندان اور قبیلہ وجود میں آیا۔ ابتدائی وقت خاندان کے سربراہ کا قول ہی پورے خاندان کے لئے قانون کا درجہ رکھتا تھا اور قبیلے کے سربراہ کا فرمان پورے قبیلے کا قانون ہوا کرتا تھا، قانون اسی طرح سوسائٹی کے نشو و ارتقاء کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا رہا، یہاں تک کہ ریاست وجود میں آگئی، ابتداءً ہوتا یہ تھا کہ ہر خاندان کی عادتیں دوسرے خاندانوں سے مختلف ہوتیں، اور ہر قبیلے کی روایات دوسرے قبیلے سے جدا ہوتیں مگر جب ریاست وجود میں آگئی تو عادتوں اور روایات میں ہم آہنگی پیدا ہوگئی اور ایک ریاست کے ماتحت آنے والے تمام افراد، خاندانوں اور قبائل کے لئے ان روایات سے کچھ عمومی قوانین اخذ کر لئے گئے جن کی پابندی سب پر لازم کر دی گئی، مگر ایک ریاست کا قانون دیگر ریاستوں کے قوانین سے کوئی لگا نہیں کھاتا تھا، حتیٰ کہ اٹھارہویں صدی کے آخر میں فلسفیانہ، سائنسی اور اجتماعی نظریات کی روشنی میں قانونی ارتقاء کا آخری مرحلہ شروع ہوا، اور اس وقت سے اب تک قانون نے عظیم ترقیات حاصل کر لیں اور جدید قانون کو ایسی بنیادیں فراہم ہوگئیں جن کا قدیم قوانین میں کوئی وجود تک نہ تھا۔ ان جدید نظریات کی اساس، انصاف، مساوات، رحم اور انسانیت کے اصول ہیں جن کی عالمی اشاعت کے نتیجے میں اقوامِ عالم کے بیشتر قواعد میں ایک حد تک وحدت پیدا ہوگئی ہے۔ مگر بہرحال اب بھی ہر قومی ریاست کا اپنا قانون ہے جو بیشتر تفاصیل اور متعدد باریک نکات میں دیگر قوانینِ عالم سے بالکلیہ مختلف ہے۔

یہ قانون کے نشو و نما اور اس کے ارتقائی مراحل کا خلاصہ ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ قانون اپنی ابتداء میں آج کے قانون سے قطعاً مختلف تھا اور وہ تغیر و ارتقاء کے ہزاروں سال پر محیط انتہائی طویل اور تدریجی عمل سے گزر کر اس مقام پر پہنچا ہے جس پر وہ آج موجود ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

١٦: شریعتِ الٰہی کی ابتداء

قانونِ اسلامی کی ابتداء اس طرح نہیں ہوئی جس طرح رواجی قوانین کی ہوئی ہے اور نہ اسلامی قانون کو ان راہوں سے گزرنا پڑا ہے جن راہوں سے تمام انسانی قوانین گزرے ہیں۔ اسلامی قانون میں ایسا نہیں تھا کہ ابتدائً تھوڑے سے قواعد ہوں، پھر ان کی تعداد میں اضافہ ہوگیا ہو، پہلے چند پراگندہ اور منتشر اصول ہوں جو بعد میں یک جا کر لئے گئے ہوں اور پہلے ابتدائی درجے کے نظریات ہوں جو بعد میں تہذیبی عمل میں سنور گئے ہوں، ایسا بھی نہیں ہوا کہ اسلامی قانون کی پیدائش اسلامی جماعت کے ساتھ ہوئی ہو، اور پھر جماعتی ارتقاء اور نماء کے ساتھ قانون نے بھی ارتقاء اور نمو حاصل کیا ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے جس وقت شریعتِ اسلامیہ کو ملاءِ اعلیٰ سے اپنے برگزیدہ رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ مبارک پر نازل فرمایا، اسی وقت یہ شریعتِ کامل مکمل اور جامع تھی۔ اس میں اس وقت بھی کوئی خامی نہ تھی، کوئی نقص نہ تھا اور یہ ساری شریعت ایک انتہائی مختصر سے عرصے میں نازل ہوگئی جو جنابِ رسولِ کریم کی بعثتِ مبارکہ سے آپ کی وفات تک یا اس آیت کے نزول تک کا درمیانی عرصہ ہے۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا (المائدہ ٥:٣)

"آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کر دیا ہے اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دی ہے اور تمہارے لئے اسلام کو تمہارے دین کی حیثیت سے پسند کر لیا ہے"

ایسا بھی نہیں ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کسی ایک جماعت کے لیے ہو، یا کسی ایک قوم کے لیے ہو، یا کسی ایک ریاست کے لیے ہو۔ بلکہ شریعتِ اسلامیہ تمام انسانیت کیلئے ہے، خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، مشرقی ہوں یا مغربی، اور ان کے رسوم و رواج کیسے ہی کیوں نہ ہوں اور ان کی عادات، روایات اور تاریخ میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، یہ شریعت ہر خاندان، ہر قبیلے، ہر جماعت اور ہر ریاست کیلئے ہے، بلکہ یہ ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس کے بارے میں ماہرینِ قانون سوچتے تو رہے ہیں مگر کوئی عالمی قانون اب تک وجود میں نہیں لا سکے ہیں۔

اسلامی قانون ہر حیثیت سے مکمل ہے اور اس میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں ہے، اسلامی قانون جامع ہے۔ اس میں ہر قسم کے حالات کے لئے حل موجود ہے، اور کوئی امکانی صورت ایسی نہیں ہے جس کا مناسب حکم اسلامی قانون میں موجود نہ ہو، نیز اسلامی قانون تمام افراد، جماعتوں اور ریاستوں کے جملہ مسائل اور معاملات پر مشتمل ہے، اس میں شخصی حالات، ذاتی معاملات اور انفرادی مسائل کی تنظیم بھی موجود ہے اور حکومت و ریاست اور سیاسی و اجتماعی امور کی بھی رعایت ملحوظ ہے اور اس طرح یہ حالتِ امن اور حالتِ جنگ میں اقوامِ عالم کے باہمی روابط اور تعلقات کو بھی زیرِ بحث لاتی ہے۔

یہ نہیں ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کسی خاص وقت، کسی مخصوص زمانے اور کسی مقررہ دور کے لئے نازل ہوئی ہو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بلکہ یہ شریعت، ہر وقت، ہر زمانے اور ہر دَور کے لئے ہے، اور اس وقت تک کے لئے ہے جس وقت تک یہ دنیا قائم ہے اور اس پر بنی نوع انسان موجود ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کو اللہ سبحانہٗ نے اس طرح بنایا ہے کہ اس پر زمانے کے تغیرات کا قطعاً کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس پر کہنگی اور قدامت کے آثار طاری نہیں ہوتے اور اس کے عام اصولوں اور اساسی نظریات میں تبدیلی کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ شریعتِ اسلامیہ کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور لچک موجود ہے کہ وہ ہر ممکنہ حالت میں نافذ ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں اس طرح تغیر و تبدل کی ضرورت پیش نہیں آتی جس طرح رواجی قوانین کی دفعات میں ترمیم (Modification) اور تبدیلی کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

شریعت اور قانون کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ شریعت اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہے اور —

لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ (یونس : ۶۴)

اللہ کی باتیں بدلا نہیں کرتیں

اور اللہ سبحانہٗ عالم الغیب ہیں، انہیں بلاشبہ یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ انسانوں کے لئے ایسی دفعات مقرر کریں جو ہر دَور کے لائق اور مناسب ہوں۔ اس کے برعکس انسان کے ایجاد کردہ قوانین صرف وقتی ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں، اور چونکہ انسان غیب سے ناواقف ہے۔ اس لئے اس کے بنائے ہوئے قانون غیر متوقع حالات پر حاوی ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔

شریعتِ اسلامیہ اپنے نزول کے دن ہی سے تمام جدید ترین نظریات کی حامل تھی جن تک رواجی قوانین کی رسائی ایک زمانہ گذرنے کے بعد اب جا کر ہوئی ہے۔ حالانکہ یہ قانون اپنے وجود میں شریعتِ اسلامیہ سے بہت قدیم ہے جبکہ شریعتِ اسلامیہ میں اپنے نزول کے دن ہی ایسی خوبیاں موجود تھیں جن تک قانونِ جدید اب تک نہیں پہنچ سکا ہے۔ بس یہ سمجھئے کہ آج اہلِ قانون جن اعلیٰ اصولوں کی تنفیذ کی تمنا اور آرزو کرتے ہیں وہ شریعتِ اسلامیہ میں اس وقت موجود تھے جب وہ نازل ہوئی تھی۔

۱۷: شریعتِ اسلامیہ اور قانون میں کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی

شریعتِ اسلامیہ اور قانون کے نشوونما و ارتقاء کی کیفیت بیان کرنے کے بعد ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ اور قانون میں باہم کوئی مماثلت نہیں ہے اور نہ یہ دونوں مساوی درجے کی چیزیں ہیں کہ ایک کا دوسری پر قیاس کرنا درست ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ اپنے مزاج اور اپنی طبیعت کے لحاظ سے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قانون کے مزاج اور طبیعت سے قطعاً مختلف ہے کیونکہ اگر شریعتِ اسلامیہ کا مزاج بھی قانون کے مزاج کی طرح ہوتا تو شریعت کی وہ صورت نہ ہوتی جس صورت میں یہ نازل ہوئی ہے، اس کے بجائے یہ ہوتا کہ ایک ابتدائی شریعت نازل ہوتی۔ پھر قانون کی طرح جماعتی ارتقاء کے ساتھ وہ ترقی پاتی، اور وہ جدید نظریات جو قانون نے اب جا کر اخذ کئے ہیں وہ اس وقت شریعتِ اسلامیہ میں بھی نہ ہوتے، بلکہ شریعتِ اسلامیہ ان نظریات تک اُس وقت پہنچتی جب ہزار ہا سال گزرنے کے بعد یہ نظریات رواجی قوانین کا حصہ بن چکے ہوتے۔

تاریخ قانون اور تاریخ شریعت پیش کرنے کے بعد قارئین کرام بخوبی ان متعدد اختلافات کو سمجھ سکتے ہیں جو شریعت اور مروّج قانون میں موجود ہیں اور شریعت کی ان امتیازی خصوصیات کو محسوس کر سکتے ہیں جو اسے قانون سے ممتاز کرتی ہیں۔ قارئینِ کرام خود بھی ان اختلافات اور ان امتیازی خصوصیات کو تلاش کر سکتے ہیں، البتہ میں یہاں چند ایسے اہم اختلافات اور امتیازی خصوصیات بیان کرتا ہوں جن پر گفتگو کرنے کے بعد دوسری خصوصیات پر بحث کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

١٨: شریعتِ اسلامیہ اور قانون کے درمیانی اساسی اختلافات

شریعتِ اسلامیہ قانون سے تین بنیادی جہتوں میں مختلف ہے:

پہلی جہت: - قانون انسانوں کی ایجاد ہے جب کہ شریعت اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہے۔ قانون اور شریعت دونوں ہی میں اپنے خالق کی صفات نمایاں ہیں۔ چونکہ قانون انسان کی ساخت ہے، اس لئے اس میں انسانی نقص، عجز، ضعف اور قلت فہم موجود ہے اور اسی لئے قانون ہمہ وقت ترمیم اور تبدیلی سے دوچار ہے۔ یا جسے ہم ارتقاء کہتے ہیں کہ جب سوسائٹی ارتقاء کر کے اس مقام پر پہنچ جاتی ہے جس تک پہنچنا پہلے متوقع نہ تھا، تو قانون بھی اس مقام تک ارتقاء کر جائے یا ایسی نئی صورتیں سامنے آ جائیں جن کے بارے میں پہلے سے کوئی تامّل نہیں کیا گیا۔ غرض قانون ہر حال میں ناقص ہے اور اس وقت تک اس میں کمال پیدا نہیں ہو سکتا جب تک خود انسان باکمال نہ بن جائے جبکہ انسان ماضی کا تو تھوڑا بہت پتہ بھی چلا سکتا ہے مگر مستقبل کے احاطے سے تو بالکل قاصر ہے۔

شریعت کا خالق خود اللہ تعالیٰ ہے، اس لئے اس میں خالق کائنات کی قدرت، کمال اور عظمت کی جھلک اور اس کے ماضی اور مستقبل کے تمام ممکنات پر محیط علم کی روشنی موجود ہے۔ ذاتِ علیم و خبیر نے شریعت کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ حال اور مستقبل کے تمام مسائل و معاملات کا احاطہ کر گئی ہے اور اللہ سبحانہٗ نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ اس شریعت میں کوئی ترمیم اور تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں زمانے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے تغیر، اوطان کی تبدیلی اور انسان کی لحظہ بہ لحظہ بدلتی ہوئی حالتوں کی وجہ سے کسی ترمیم اور تبدیلی کی کوئی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔

لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ (یونس: ۶۴)

اللہ کی باتیں بدلا نہیں کرتیں

کچھ لوگوں کو میرے اس بیان پر مشکل ہی سے اعتبار آئے گا کیونکہ وہ سرے سے یہی یقین نہیں رکھتے کہ شریعتِ اسلامیہ اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہے، مجھے ان لوگوں کی زیادہ پروا نہیں ہے۔ البتہ میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ یہ یقین کر لیں کہ میں نے جن صفات کا ذکر کیا ہے وہ شریعت اسلامیہ میں موجود ہیں، اور میں ان صفات کے کثیر تعداد میں ہونے کے دلائل بیان کروں گا۔ ان حضرات کو چاہیئے کہ وہ اس پر غور کریں کہ شریعتِ اسلامیہ میں ان صفات کے بکثرت موجود ہونے کا کیا سبب ہے جب کہ یہ صفات کسی قانون میں قطعاً موجود نہیں ہیں اور ان حضرات کو یہ بھی چاہیئے کہ خالقِ شریعت کا بھی پتہ لگائیں۔ میں شریعت کی امتیازی خصوصیات کے بیان میں اپنی دلیل بیان کر دوں گا۔ اگرچہ میرے دعوے پر اس کتاب کی ہر فصل میں دلیل موجود ہے۔

مگر جو لوگ اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ شریعت اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہے انہیں بہرحال یہ یقین کر لینے میں کوئی تامّل نہیں ہوگا کہ شریعت اسلامیہ میں بکثرت ایسی امتیازی خصوصیات موجود ہیں جو انسانی قوانین میں موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ ان کے سامنے اس قول کی کوئی مادی دلیل بھی نہ بیان کی جائے، کیونکہ وہ جن امور پر پہلے سے ایمان لا چکے ہیں، ان کے منطقی نتیجے کے طور پر وہ اس بات پر بھی ایمان لائیں گے کہ شریعتِ اسلامیہ میں بکثرت امتیازی خصوصیات موجود ہیں۔ جو لوگ اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، اسی نے کائنات کے اتھاہ سمندر میں سورج، چاند اور ستاروں کو رواں دواں کیا ہے، اسی نے پہاڑوں، ہواؤں اور دریاؤں کو اپنا تابع فرمان بنایا ہے، اسی نے ماؤں کے پیٹ میں بچے کے نقوش ابھارے ہیں، اور اسی نے حیوانات، نباتات اور جمادات میں سے ہر مخلوق کے لئے ایسا مستقل اور دائمی نظام بنایا ہے جس میں کبھی کسی تغیّر، ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو لوگ ان باتوں پر ایمان رکھتے ہیں، کہ اللہ سبحانہٗ نے کچھ غیر متغیّر اور محکم قوانین بنائے ہیں، جو اشیائے کائنات کی طبیعتوں، ان کی حرکات اور ان کے باہمی تعلق کو کنٹرول کرتے ہیں اور ان طبعی قوانین (Natural Laws) میں اس قدر حسن و جمال، اس قدر حیرت انگیزی اور اس قدر کمال ہے کہ انسان اس کا تصوّر بھی نہیں کر سکتا۔ جو

www.KitaboSunnat.com

لوگ ان تمام باتوں پر ایمان رکھتے ہیں اور اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ نے ہر مخلوق کو پوری مہارت اور اِتقان کے ساتھ پیدا فرمایا ہے ـــــ وہ لوگ اس بات پر بدرجۂ اولیٰ ایمان لائیں گے کہ اللہ تعالےٰ نے شریعتِ اسلامیہ کو تمام لوگوں، گروہوں اور حکومتوں کے لئے ایک مکمل اور ناقابلِ تغیّر قانون بنا کر نازل فرمایا ہے تاکہ یہ انسانوں کی زندگی میں ہمیشہ نافذ رہے۔ اور اس شریعتِ الٰہیہ میں اس قدر کمال، حیرت انگیزی اور اعجاز موجود ہے کہ انسان اس کا تصور تک نہیں کر سکتا۔

البتہ جو شخص ان تمام امور پر ایمان رکھنے کے باوجود اپنے اطمینانِ قلب کے لئے دلیل کا خواہاں ہے، وہ فریقِ اوّل کے ساتھ انتظار کرے، دلیل اپنے مقام پر آجائے گی، بلکہ عین ممکن ہے کہ اسے اس کتاب میں ہر مقام پر ایسی دلیلیں مِل جائیں، جن سے اس کا قلب مطمئن ہو جائے۔ انشاء اللہ۔

دُوسری جہت: ۔قانون ان وقتی قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک سوسائٹی اپنے مسائل کی تنظیم اور اپنی ضروریات کی تکمیل کے لئے خود مقرر کیا کرتی ہے۔ اس لئے یہ قواعد سوسائٹی کے پیشرو نہیں بلکہ اس کے پیرو ہوتے ہیں یا اس معیار کے ہوتے ہیں جس معیار پر اس وقت وہ سوسائٹی ہوتی ہے، مگر مستقبل میں یہ قواعد پھر سوسائٹی کے معیار سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ کیونکہ سوسائٹی جس تیزی کے ساتھ ارتقاء پذیر ہوتی ہے، قوانین اس تیزی کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتے۔ غرض قانون ایسے قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے جو وقتی طور پر سوسائٹی کے حالات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جونہی سوسائٹی میں کوئی تبدیلی آتی ہے، قانون میں تبدیلی بھی ناگزیر ہو جاتی ہے۔

مگر شریعتِ اسلامیہ ایسے قواعد کا مجموعہ ہے جنہیں اللہ سبحانہٗ نے ہمیشہ کے لئے سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اس حیثیت سے تو شریعت قانون سے ہم آہنگ ہے۔ کہ دونوں ہی سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کرتے ہیں۔ مگر شریعت اس حیثیت میں قانون سے مختلف ہے کہ شرعی قواعد دائمی اور ناقابلِ تغیّر ہیں۔ اور یہ وہ امتیازی خصوصیت ہے جو شریعت اسلامیہ کے سوا کسی اور قانون میں موجود نہیں ہے۔ مگر اس خصوصیت کے منطقی لحاظ سے دو تقاضے ہیں:۔

اوّل:۔ شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اس کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور اس قدر لچک ہونی چاہیئے کہ یہ قواعد اور دفعات ہر آنے والے دَور میں جماعتی ارتقاء کی ہر صورت میں تو یہ تو بدلتے ہوئے حالات میں اور تمام متنوع ضروریات میں سوسائٹی کے تمام پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کریں۔

دوم:۔ شریعتِ اسلامیہ کے قواعد اور دفعات میں پہلے ہی سے اس قدر رفعت اور ارتقاء ہونا چاہیئے

www.KitaboSunnat.com

کہ کسی بھی وقت اور کسی بھی دور میں وہ سوسائٹی کے معیار سے فروتر نہ رہیں۔

فی الواقع یہ دونوں محاسن اسلامی شریعت میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ بلکہ یہی وہ دو محاسن ہیں جن کی بنا پر شریعتِ اسلامیہ کو تمام آسمانی شریعتوں اور تمام دنیاوی قوانین پر فوقیت حاصل ہے۔ بلاشبہ شریعتِ اسلامیہ کے قواعد اور اس کی دفعات میں آخری حد تک عمومیت اور لچک پائی جاتی ہے اور اسی طرح ان قواعد اور دفعات میں اس قدر ترفع اور ارتقاء بھی پایا جاتا ہے کہ عقلِ انسانی اس سے زیادہ رفعت اور ارتقاء کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔

شریعتِ اسلامیہ پر تیرہ صدیوں سے زیادہ کا عرصہ گذر چکا ہے۔ اس طویل عرصے میں انسانی معاشروں کے سماجی حالات متعدد مرتبہ تبدیل ہو چکے ہیں۔ افکار و خیالات میں زبردست تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں اور ایسے نئے نئے علوم اور نت نئی ایجادات وجود میں آ چکی ہیں جن کے بارے میں کبھی انسان نے سوچا بھی نہ تھا۔ اس عرصے میں نئے حالات سے ہم آہنگی اور جدید ماحول سے تطابق پیدا کرنے کے لئے قانون میں مسلسل ترمیمات کی جاتی رہی ہیں۔ حال یہ ہے کہ ان ترمیمات اور تغیرات کی کثرت کی بناء پر آج کے جدید قانون میں اور اس قانون میں جو شریعتِ اسلامیہ کے نزول کے وقت موجود تھا کوئی برائے نام بھی مناسبت باقی نہیں رہی ہے۔ مروّج قانون کی اس ہمہ گیر تبدیلی اور تغیر کے باوجود اور اس حقیقت کے باوجود کہ شریعتِ اسلامیہ ناقابلِ تغیر ہے، اسلامی شریعت کے قواعد اور ضوابط انسانی معاشروں کے معیارات سے کہیں بلند ہیں، اور انسانی مسائل کے حل میں جدید قوانین سے کہیں زیادہ مفید، انسانی طبیعتوں سے زیادہ قریب اور انسانی امن و سکون کے زیادہ ضامن ہیں۔

شریعتِ اسلامیہ کے بارے میں یہ تو تاریخ کی بہترین گواہی ہے اور اس سے زیادہ بہترین گواہی خود شریعت کی نصوص سے مل سکتی ہے۔ مثال کے طور پر خدا تعالیٰ کا یہ فرمان لیجئے:

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (الشوریٰ: ۳۸)

اور اپنے کام آپس کے مشورے سے کرتے ہیں

اور رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ مبارک ملاحظہ فرمائیے:

"اسلام میں نہ کسی کو از خود نقصان پہنچانا روا ہے اور نہ نقصان کے بدلے میں نقصان دینا جائز ہے۔"

قرآنِ کریم اور سنتِ نبویؐ کی ان دونوں نصوص پر غور فرمائیے کہ ان دونوں نصوص میں کس قدر عمومیت ہے، کس قدر لچک ہے اور کس قدر آسانی اور سہولت ہے۔ اس سے زیادہ عمومیت، لچک اور

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

آسانی اور کیا ہو سکتی ہے؟ کہ ان نصوص میں "شوریٰ" کو نظامِ حکمرانی کے ایک اصول کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس طرح کہ اس سے نہ تو عام نظام کو کوئی نقصان پہنچے اور نہ افراد اور جماعت ہی کا کوئی نقصان ہو۔ شوریٰ کے اصول کو اس نوعیت کے ساتھ مقرر کر کے شریعتِ اسلامی نے اس قدر انتہائی رفعت کا ثبوت دیا ہے کہ انسان کبھی بھی اس رفعت تک نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ اس اصول میں انسانوں پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ اپنے معاملات کے لئے آپس میں اس طرح شوریٰ کریں کہ کسی کا کوئی نقصان نہ ہو، اور نہ نقصان پہنچانے کی کوشش ہو، اور کاش یہ اصول دنیا میں کارفرما ہو سکے۔

اگر ہم اسلامی شریعت کی دیگر نصوص پر غور کریں تو ان میں بھی اسی طرح عمومیت، رفعت اور لچک نظر آئے گی جس طرح مندرجہ بالا دونوں نصوص میں ہے، بلکہ یہ کہیئے کہ جب کوئی نص سامنے آتی ہے۔ یہ خصوصیات اسی وقت فوراً نظر آجاتی ہیں اور ان خصوصیات کے لئے کسی خاص تامّل کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شریعت کی تمام نصوص ان خصوصیات کی مثال ہیں، مثلاً یہ قولِ ربّانی لیجئے:-

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ ط (النحل: ۱۲۵)

(اے پیغمبر لوگوں کو دانش اور نیک نصیحت سے اپنے پروردگار کے راستے کی طرف بلاؤ۔ اور بہت ہی اچھے طریق سے ان سے بحث کرو)

اس نص میں جہاں حد درجہ عمومیت اور لچک موجود ہے وہاں یہ ایک ایسا اصول ہے کہ اس سے بہتر کوئی اصول دریافت نہیں کیا جا سکتا اور نہ اصحابِ دعوت کے لئے انسانی عقل اس سے بہتر کوئی طریقہ سوچ سکتی ہے کہ اہلِ دعوت اپنے پیغام کی اشاعت کے لئے دانش اور نیک نصیحت سے کام لیں۔ اور لوگوں سے اچھے طریق سے مناظرہ کریں۔

اس کے سوا ان ارشاداتِ باری تعالیٰ کا مطالعہ فرمایئے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ۔ (فاطر: ۱۸)

(اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (البقرة: ۲۸۶)

(اللہ کسی نفس پر اس کی قدرت سے بڑھ کر ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۔ (النحل ۹۰)

(خدا تم کو انصاف اور احسان کرنے اور رشتہ داروں کو (خرچ سے مدد) دینے کا حکم دیتا ہے، اور بے حیائی اور نامعقول کاموں سے اور سرکشی سے منع کرتا ہے)

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۔ (النساء ۵۸)

(مسلمانو! اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں اہل امانت کے سپرد کرو، اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو)

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۔ (المائدہ ۸)

(کسی گروہ کی دشمنی تم کو اتنا مشتعل نہ کر دے کہ انصاف سے پھر جاؤ، عدل کرو، یہ خدا ترسی سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۔ (النساء ۱۳۵)

(اے ایمان لانے والو! انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو)

ان آیات کا مطالعہ کرنے کے بعد قارئین کرام محسوس کریں گے کہ ان میں کس قدر عمومیت اور کس قدر لچک ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ آیات اس قدر رفعت کی حامل ہیں کہ ذہن انسانی میں اس سے زیادہ کسی رفعت کا تصور نہیں آسکتا۔

تیسری جہت: سوسائٹی قانون بناتی اور اسے اپنی عادات، روایات اور تاریخ کے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ گویا قانون سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کے لئے تو ہوتا ہے مگر سوسائٹی کی رہنمائی کے لئے نہیں ہوتا۔ اس لئے قانون سوسائٹی کے ارتقاء سے پیچھے رہ جاتا اور اس کی ترقی کے تابع ہوتا ہے کیونکہ قانون سوسائٹی کی ایجاد ہے، سوسائٹی قانون کی ساخت نہیں ہے۔

ابتدا سے ہی قانون کی یہی بنیاد چلی آرہی تھی مگر موجودہ صدی میں ـــ بالخصوص پہلی جنگِ عظیم کے بعد یہ بنیاد تبدیل ہونا شروع ہو گئی ہے۔ اب قومی ریاستیں نئی تحریکات اور نئے نظاموں کی داعی ہیں، جس کے لئے وہ قانون کو استعمال کرتی ہیں کہ اس کی مدد سے قوموں کو مخصوص راہنمائی دی جا سکے اور مخصوص مقاصد کی تکمیل کی جا سکے۔ غالباً سب سے پہلے اس روش پر اشتراکی روس اور کمال اتاترک کا نام کی گامزن ہوئے ہیں، اور اس کے بعد اسی روش پر فاشی اٹلی اور نازی جرمنی چلے ہیں۔ پھر دیگر قومی ریاستوں نے اس روش کو اپنایا ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ آج کل قانون کا مقصد جماعتی امور کی تنظیم بھی ہے اور جماعت کو ایسی راہنمائی بھی عطا کرنا ہے جس کے بارے میں اربابِ حکومت یہ سمجھیں کہ یہ جماعت کے مفاد میں ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کے بارے میں ہمیں پہلے ہی علم ہو چکا ہے کہ شریعت کسی انسانی جماعت کی ایجاد نہیں ہے اور نہ وہ مروّج قانون کی طرح سوسائٹی کے ارتقاء کی تابع ہے بلکہ شریعتِ اسلامیہ اس خدا تعالیٰ کی نازل کردہ ہے جس نے اپنی ہر تخلیق کو مضبوط و مستحکم طریقے پر پیدا فرمایا ہے۔

بلاشبہ شریعت سوسائٹی کی ایجاد نہیں بلکہ خود سوسائٹی شریعت کی ساخت ہے۔ کیونکہ شریعت کی اصل قانون کی طرح صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ وہ سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کرے بلکہ شریعت کا اولین مقصد یہ ہے کہ کچھ صالح افراد تیار کئے جائیں ایک صالح جماعت تیار کی جائے۔ ایک مثالی ریاست تشکیل دی جائے۔ اور بالآخر ایک مثالی دنیا وجود میں لائی جائے۔ اسی وجہ سے شریعت کی دفعات نزول کے وقت بھی تمام دنیا کے معیارات سے بلندتر تھیں اور آج بھی ارفع ترین ہیں۔ اور شریعت میں ایسے اصول و نظریات موجود ہیں جن تک ساری صدیاں گزرنے کے بعد ہو سکی ہے، اور بہت سے اصول و نظریات تک دنیا ابھی تک پہنچ ہی نہیں سکی ہے۔ اللہ سبحانہٗ نے شریعتِ اسلامیہ کو نمونۂ کمال بنا کر محسنِ انسانیت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا تاکہ لوگ اللہ سبحانہٗ کی اطاعت کریں فضائل کی جانب متوجہ ہوں اور رفعت و کمال حاصل کر کے اس معیار تک پہنچنے کی سعی کریں جو معیار شریعتِ اسلامیہ نے مقرر کیا ہے۔

اللہ سبحانہٗ نے جو ارادہ فرمایا تھا وہ پورا ہوا اور شریعتِ اسلامیہ نے وہ اہم مقصد انجام دے دیا جس کے لئے اسے نازل کیا گیا تھا۔ اس شریعت نے اونٹوں کے چرواہوں کو دنیا کا حکمران بنا دیا، اور بادیہ نشینوں اور خانہ بدوشوں کو تمام بنی نوع انسان کا معلّم اور پوری انسانیت کا راہنما بنا دیا۔

جب تک مسلمان شریعتِ اسلامیہ پر عمل پیرا رہے، یہ شریعت اپنا کردار ادا کرتی رہی اور جب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قرنِ اولیٰ کے مسلمانوں نے احکام شریعت کو مضبوطی سے تھام لیا اور ان پر عمل کیا تو وہ قلیل و کمزور ہونے کے باوجود صرف بیس سال کے عرصے میں عالم کی سیادت اور انسانیت کی قیادت کے منصب پر فائز ہو گئے اور ان کی قوت و شوکت کا یہ عالم ہو گیا کہ دنیا میں جو آواز بھی سنائی دیتی وہ انہی کی آواز ہوتی اور جو کلمہ بھی بلند ہوتا وہ انہی کا کلمہ ہوتا۔ ظاہر ہے ان میں یہ معجز نما تبدیلی شریعت اسلامیہ ہی نے پیدا کی تھی، اسی نے انہیں تعلیم دی، ادب سکھایا، دلوں میں نرمی پیدا کی اور مشاعر و افکار کو مہذب و پاکیزہ بنایا اور انہیں اپنی عزت و شرافت کا احساس دلایا، ان میں مساوات قائم کی اور انصاف کا گرویدہ بنایا، اور انہیں بتایا کہ وہ نیکی کے معاملات اور تقوے کے امور میں باہم دگر تعاون کریں۔ اس نے انہیں گناہوں اور زیادتیوں سے باز رکھا، ان کی عقلوں کو جہالت کی تاریکیوں سے اور ان کے جسموں کو شہوتوں کی بندگی سے آزاد کیا، اور انہیں بتلایا کہ وہ بہترین امت ہیں جس کا مقصدِ وجود ہی یہ ہے کہ وہ نیکیوں کو پھیلائیں، برائیوں کو روکیں اور اللہ سبحانہ پر ایمان رکھیں۔

مسلمانوں کی یہ حالت اس وقت تک رہی جب تک وہ شریعت پر عمل پیرا رہے، مگر جب انہوں نے شریعت کو نظر انداز کر دیا اور اس کے احکام پر عمل کرنا چھوڑ دیا تو ہر قسم کی ترقی ان سے روٹھ گئی اور زندگی کے ہر میدان میں پسپائی ان کا مقدر بن گئی، وہ دوبارہ الٹے قدموں انہی تاریکیوں میں لوٹ گئے جن میں وہ پہلے بھٹک رہے تھے اور دوبارہ کمزور و غلام بن گئے۔ اب ان میں یہ قدرت نہیں رہی کہ وہ کسی کی زیادتی روک سکیں۔

آج مسلمان مصائب کی شدت کے اس دور میں یہ خیال کرتے ہیں کہ اہلِ مغرب کی ترقی کا راز ان کے قانون اور ان کے نظامِ زندگی میں پنہاں ہے۔ چنانچہ وہ ان کی نقل کرتے اور ان کے نقشِ قدم پر چلنے کی سعی کرتے ہیں۔ مگر اہلِ مغرب کی اتباع سے ان کی گمراہی میں مزید اضافہ ہی ہوا ہے، ان کا فساد کچھ بڑھ گیا ہے اور ان کا ضعف دوچند ہو گیا ہے بلکہ ملّت اسلامیہ ٹکڑیوں اور ٹولیوں میں بٹ گئی ہے اور ہر ٹولی اپنے کیے پر نازاں اور فرحاں ہے، یہ مسلمان اپنی قوتیں آپس میں ضائع کر رہے ہیں۔ یہ بظاہر اکٹھے نظر آتے ہیں، مگر ان کے دل پراگندگی اور انتشار کا شکار ہیں۔

اللہ سبحانہ جس وقت مسلمانوں کی خیر و فلاح کا ارادہ فرمائیں گے، مسلمان از سرِ نو یہ یقین کر لیں گے کہ شریعتِ اسلامیہ مکمل اور بے عیب ہے اور اس میں ہر دور کے لئے اور ہر معاشرے کے لئے ترقی و ارتقاع کے تمام وسائل موجود ہیں۔ یہ ترقی کے دور میں بھی تمام قوانین سے بہتر ہے کیونکہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

تمام حالات میں اس کا مقصد ایک صالح جماعت تیار کرنا اور اس کی مسلسل ترقی اور صحیح پیشقدمی میں رہنمائی کرنا ہے اور بالآخر رفعت و ترقی کے کمال کی جانب لے جاتا ہے۔

ایک فہم سلیم کے حامل شخص کے لئے مسلمانوں کی تاریخ میں عبرت کا بہت بڑا سامان موجود ہے کیونکہ یہ تاریخ بتلاتی ہے کہ شریعت ہی نے مسلمانوں کو عدم سے وجود بخشا، انہیں تمام اقوام عالم میں سرفراز کیا، انہیں شاہراہ ترقی پر گامزن کیا اور انہیں روئے عالم کا حکمران بنایا ہے۔ نیز مسلمانوں کی تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ مسلمانوں کی رفعت و ترقی اس بات پر موقوف ہے کہ وہ شریعتِ اسلامیہ کو اپنی زندگیوں میں نافذ کریں، کیونکہ خود مسلمان شریعت کی تخلیق ہیں، ان کا وجود شریعت کے وجود کے تابع اور اس سے مربوط ہے، اور ان کا اقتدار شریعت کے اقتدار میں مضمر ہے۔

موضوع کی تبدیلی سے قبل میں قارئینِ کرام کو یہ تبلادینا چاہتا ہوں کہ جدید قانون نے جواب آخر میں آکر اپنی اصل تبدیل کی ہے اور اب قانون سوسائٹی کی راہنمائی کے فرائض بھی انجام دینے لگا ہے تو درحقیقت یہ نظریہ شریعتِ اسلامیہ سے اخذ کیا گیا ہے کیونکہ شریعت اساسی طور پر ایک سوسائٹی کی تشکیل کرتی، اس کی تنظیم کرتی اور اس کی راہنمائی کرتی ہے۔ گویا شریعتِ اسلامیہ نے جس اصول سے آج سے تیرہ صدی قبل ابتداء کی تھی، جدید قانون اب آخر میں جا کر اس اصول کا آغاز کر رہا ہے۔ اب اگر علمائے قانون یہ کہتے ہیں کہ ہم نے ایک نئے نظریئے کی طرح ڈالی ہے، تو میں یہی کہوں گا، بالکل نہیں، تم اس سلسلے میں شریعتِ اسلامیہ کی پیروی کر رہے ہو اور اس کے نقشِ قدم پر چل رہے ہو۔

۱۹: وہ بنیادی خصوصیات جو شریعتِ اسلامیہ کو مروّج قانون سے ممتاز کرتی ہیں

شریعت اور قوانین کے درمیان اساسی فرق واضح کرنے کے بعد اب ہم شریعتِ اسلامیہ کی ان خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں جو اسے دیگر قوانین سے ممتاز کرتی ہیں۔ کیونکہ جن امور میں شریعت انسانی قوانین سے مختلف ہے وہی وہ امور ہیں جن کی بنا پر شریعت کو دوسرے قوانین پر امتیاز اور فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے جو فرق ہم نے اوپر بیان کئے ہیں ان کے پیشِ نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ مندرجہ ذیل تین اساسی امور میں دیگر قوانین سے ممتاز ہے اور ان پر فوقیت رکھتی ہے۔

پہلی فوقیت: کمال

شریعتِ اسلامیہ اپنے کمال کی بنا پر تمام قوانین پر فوقیت رکھتی ہے۔ کیونکہ ایک مکمل قانون

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں جس قدر قواعد، اصول اور نظریات کی ضرورت ہو سکتی ہے وہ سب شریعت میں موجود ہیں، اور شریعت کا دامن ان تمام اصول و نظریات سے بھرا ہوا ہے جو مستقبل قریب یا بعید میں انسانیت کی ضروریات کی تکمیل کے لئے کارآمد ہو سکتے ہیں۔

دوسری فوقیت: رفعت

شریعتِ اسلامیہ کے قواعد اور اصول ہمیشہ سوسائٹی کے معیارات سے بلند تر رہتے ہیں اور خواہ انسانی زندگی کا معیار کتنا ہی اونچا کیوں نہ ہو جائے شریعتِ اسلامیہ میں ایسے اصول و نظریات موجود ہیں جو اس کی رفعت کو ہمیشہ محفوظ رکھیں گے اور ہمیشہ اس کا معیار انسانی معیارات سے بلند تر رہے گا۔

تیسری فوقیت: ہمیشگی

شریعتِ اسلامیہ ثابت اور مستقل ہے اور اس میں ہمیشگی کی صفت موجود ہے خواہ کتنا ہی طویل دور کیوں نہ گذر جائے اس کی دفعات میں کوئی تبدیلی اور کوئی تغیر نہیں آتا، مگر اس عدمِ تغیّر کے باوجود شریعت ہر دور کے لائق اور ہر زمانے کے مناسب رہتی ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کی مندرجہ بالا اساسی اور جوہری خصوصیات اپنے تعدّد اور اپنے تنوّع کے باوجود ایک ہی اصل سے مستفاد ہیں اور وہ اصل یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ اللہ سبحانہ کی نازل کردہ ہے۔ اگر شریعت اللہ سبحانہ کی نازل کردہ نہ ہوتی تو اس میں کمال، رفعت اور ہمیشگی کی صفات نہ پائی جاتیں، کیونکہ یہ صفات صرف خالقِ کائنات کی صنعت میں ہوتی ہیں اور انسانی تخلیق ہمیشہ ان صفات سے عاری ہوتی ہے۔

۲۰: مندرجہ بالا خصوصیات کے شریعت میں یہ تمام موجود ہونے کے دلائل

ہم بتا چکے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کمال، رفعت اور ہمیشگی کی صفات میں تمام قوانین سے ممتاز ہے۔ اب ہم ان خصوصیات کے شریعتِ اسلامیہ میں یہ تمام موجود ہونے کے دلائل بیان کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر قارئین کرام کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ صفات شریعتِ اسلامیہ کے ہر اصول، ہر نظریے اور ہر قانونی قاعدے میں نمایاں طور پر موجود ہیں۔ اور آئندہ ہم قارئینِ کرام کو اسلامی شریعت کے ایسے اصول و نظریات سے بھی روشناس کرائیں گے، جن تک جدید قوانین کی اب جا کر رسائی ہوئی ہے یا ابھی تک جدید قوانین ان اصول و نظریات تک پہنچ بھی نہیں سکے ہیں۔ اس کے باوجود اسلام کے اصول و نظریات میں یہ خصوصیات بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ قارئین کرام ملاحظہ فرمائیں گے کہ شریعتِ اسلامیہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی مندرجہ بالا خصوصیات ان تمام اصول و نظریات میں موجود رہیں جو اس کتاب میں زیر بحث آئیں گے۔ ان خصوصیات کے بہ تمام موجود ہونے کی دلیل ناقابلِ تردید امر واقعی اور حقیقی صورتِ حال ہے جس کے بعد کسی منطقی استدلال کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔

۲۱ نظریۂ مساوات

شریعتِ اسلامیہ میں نزول کے وقت ہی ایسی صریح نصوص موجود تھیں جو نظریہ مساوات کے نظریئے کو لازمی قرار دیتی ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ (الحجرات: ۱۳)

(لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو اور خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے)

رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اسی مفہوم کی تائید و تاکید ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

"تمام انسان اس طرح برابر ہیں جس طرح ایک کنگھی کے دندانے برابر ہوتے ہیں، کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں ہے، سوائے پرہیزگاری کے"

دوسرے مقام پر آپ اس مفہوم کی اس طرح تاکید فرماتے ہیں:

"اللہ سبحانہٗ نے اسلام کے ذریعے جاہلیت کا تکبر دور کر دیا ہے اور ان کا یہ طریقہ ختم کر دیا ہے کہ وہ اپنے باپ دادا پر فخر کریں، کیونکہ سب انسان حضرت آدمؑ کی اولاد ہیں اور آدمؑ مٹی سے پیدا ہوئے ہیں۔ انسانوں میں صاحبِ فضیلت صرف وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے۔"

ملاحظہ فرمائیے، مندرجہ بالا نصوص میں جس مساوات کی تعلیم دی گئی ہے وہ مطلق مساوات ہے اس میں کوئی قید اور کوئی استثناء نہیں ہے۔ یہ ایک عالمگیر اور آفاقی مساوات ہے جس میں کسی ایک فرد کو دوسرے فرد پر، ایک جماعت کو دوسری جماعت پر، ایک جنس کے لوگوں کو دوسری جنس کے لوگوں پر، ایک رنگ کے لوگوں کو دوسرے رنگ کے لوگوں پر، سردار کو کسی عام انسان پر اور حاکم کو محکوم پر کوئی فضیلت اور کوئی وجہ امتیاز نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

قرآنِ کریم بتلاتا ہے کہ تمام انسان ایک ہی اصل اور ایک ہی مذکر اور مؤنث سے پیدا ہوئے ہیں جب تمام انسانوں کی اصل ایک ہے تو ایک دوسرے پر برتری کا کوئی سوال نہیں بلکہ تمام انسان باہم مساوی ہیں۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک بتاتا ہے کہ تمام بنی نوعِ انسان ایک ہی شخص کی جانب منسوب ہیں اور وہ مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔ اس لئے سب انسان برابر ہیں اور اس طرح برابر ہیں جیسے ایک کنگھی کے دندانے برابر ہوتے ہیں، ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ایک ہی کنگھی کا دندانہ باقی دندانوں سے بڑھا ہوا اور باہر نکلا ہوا ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نظریۂ مساوات نازل کیا گیا اور آپ ایسی قوم میں موجود تھے جن کی زندگی کی اساس اور سماج کی ساخت ہی ایک دوسرے پر فضیلت و برتری کے تصور پر قائم تھی، وہاں مال و دولت پر فخر تھا، وہاں رنگ و شرافت پر فخر تھا، وہاں اَجداد اور اُمّہات پر فخر تھا، اور وہاں جنس اور قبیلے پر فخر تھا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس وقت کی اجتماعی زندگی یا جماعتی ضرورت نظریۂ مساوات کے وجود میں آجانے کا سبب بنی تھی، بلکہ کسی درجے میں نظریۂ مساوات کے وجود میں آجانے کا سبب یہ تھا کہ سوسائٹی کا معیار بلند کر کے اسے شاہراہِ ترقی پر گامزن کیا جا سکے اور اصل سبب یہ تھا کہ شریعت جس کمال کی متقاضی ہے اس کے مطابق اسے اصول و نظریات دے کر دائمی کمال عطا کیا جائے۔

یہ بات کسی حال میں محلِ نظر نہیں ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کی مندرجہ بالا نصوص کی عبارات میں حد درجہ عمومیت اور لچک موجود ہے۔ زمان، مکان اور اشخاص کے حالات میں خواہ کتنے ہی تغیرات پیدا کیوں نہ ہو جائیں ان نصوص کی عبارات نئے نئے حالات اور تغیرات میں تنگ داماں نہیں ہو سکتیں۔ ان نصوص کو اس صورت میں وضع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ چونکہ شریعت کسی ترمیم اور کسی تغیر کو قبول نہیں کرتی اس لئے ان نصوص میں بھی اس قدر عمومیت اور لچک پیدا کر دی گئی ہے کہ کبھی کسی ترمیم اور کسی تبدیلی کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

جس نظریۂ مساوات کو اسلامی شریعت نے آج سے تیرہ صدی قبل پیش کیا تھا، جدید قوانین کی اس تک رسائی اب اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں ہوئی تھی۔ گویا نظریۂ مساوات میں اسلامی شریعت جدید قوانین سے گیارہ صدیوں کی سبقت رکھتی ہے۔ اور ظاہر ہے جدید قوانین نے نظریۂ مساوات کا اقرار کر کے کوئی نئی بات پیش نہیں کی ہے، بلکہ اس نے اس نظریئے میں شریعتِ اسلامیہ ہی کی اتباع کی ہے اور اسی کی روشنی سے استفادہ کیا ہے۔ قارئینِ کرام آئندہ چل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کو ملاحظہ فرمائیں گے کہ جدید قوانین میں نظریہ مساوات کی تطبیق (Application) حددرجہ محدود پیمانے پر ہوئی ہے۔ جب کہ شریعتِ اسلامیہ میں مساوات کا انطباق انتہائی وسیع اور غیر محدود ہے۔ لہ

۲۲: عورت مرد کی مساوات کا نظریہ

یہ نظریہ درحقیقت نظریۂ مساوات کی ایک فرع یا اس کی تطبیق ہے۔ ہم نے اس کی اہمیت کے پیشِ نظر اسے علیحدہ بیان کیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ یہ نظریہ شریعت کی راستی اور رفعت پر دلیل ہے اور اس بات پر دلیل ہے کہ شریعت نے حقوق کے اثبات اور فرائض کی تقسیم میں بڑی حکمت سے کام لیا ہے۔ شریعت میں ان اصولوں کی تطبیق کسی مشینی انداز میں نہیں ہوئی ہے بلکہ ان کی تطبیق اس طرح کی گئی ہے کہ اس کے جملہ فوائد حاصل ہوں اور اس کی تمام مضرتوں سے محفوظ رہا جائے۔

شریعت کا ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ عورت حقوق اور فرائض میں مرد کے مساوی ہے۔ عورت کو بھی وہ حقوق حاصل ہیں جو مرد کو حاصل ہیں، اور عورت کے ذمے بھی وہ فرائض ہیں جو مرد کے ذمے ہیں۔ عورت کے حق میں جو فرائض مرد کے ذمے ہیں ان کے بدلے میں مرد کے حق میں کچھ فرائض عورت کے ذمے ہیں۔ اسی طرح مرد کا جو حق عورت پر لازم ہے اس کے بالمقابل عورت کا حق مرد پر لازم ہے۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرۃ: ۲۲۸)

(عورتوں کے لئے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے حقوق ان پر ہیں)

عورت مرد کی مساوات کا ایک عمومی قاعدہ بیان کرنے کے ساتھ ساتھ، شریعت نے مرد کو عورت پر ایک درجہ فضیلت دی ہے اور ایک گونہ امتیاز بخشا ہے۔ فرمایا:

لہ "شخصیات پر قانون کا اجرا" کے ذیل میں نظریہ مساوات کو زیادہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ جب کہ اس مقام کی مناسبت سے ہم نے اس اصول کو یہاں پر مختصراً بیان کیا ہے کیونکہ اصل موضوع یہاں ان اصول و نظریات کا بیان ہے جن کی بنا پر شریعتِ اسلامیہ امتیازی مقام کی حامل ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (البقرة: ۲۲۸)

(البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے)

قرآنِ کریم نے اس امتیاز او رخصوصیت کی حدود بھی بیان فرمائی ہیں:-

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ. (النساء: ۳۴)

(مرد عورتوں پر قوام ہیں، اس بناء پر کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے، اور اس بناء پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں)

غرضیکہ جو درجہ مرد کو عطا ہوا ہے وہ دونوں کے مشترک معاملات میں ریاست اور قوامیت کا درجہ ہے۔

بلاشبہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں مرد ہی اس بات کا ذمے دار ہے کہ وہ عورت کے اخراجات برداشت کرے اور تربیتِ اولاد کا فریضہ ادا کرے۔ ظاہر ہے خاندان میں جس شخص کی اوّلین ذمے داری ہے اسے ہی مقامِ ریاست اور قوامیت بھی ملنا چاہیئے اور خاندان کے تمام مشترک مسائل و معاملات میں اس کی رائے فیصلہ کن سمجھی جانی چاہیئے۔

مرد کو خاندان میں جو اقتدار ملا ہے وہ اس کی ذمے داریوں کے بالمقابل ملا ہے اور اس لیئے ملا ہے کہ وہ اپنی ذمے داریوں کو زیادہ بہتر طریقے پر پورا کر سکے۔ یہ شریعت کے اس عمومی قاعدے کی دقیق تطبیق ہے جس میں کہا گیا ہے "اقتدار ذمے داری کے بالمقابل ہے" اس قاعدے کے تحت شریعت نے صاحبِ اقتدار لوگوں کا ان کے زیرِ نگر لوگوں سے تعلق بتایا ہے۔ اور ان کے اقتدار اور مسئولیت کی وسعت اور حدود بیان کی گئی ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے:

"تم میں سے ہر شخص سردار ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں باز پرس ہوگی، امام سردار ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ مرد اپنے گھر والوں کا نگران ہے۔ اس سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگران ہے، سو اس سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا"

اگرچہ باہم مشترک معاملات کے بارے میں مرد کو عورت پر یک گونہ فوقیت حاصل ہے مگر عورت کے مخصوص معاملات میں مرد کو دخل دینے اور زبردستی کرنے کا قطعاً کوئی اختیار حاصل نہیں بلکہ عورت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جس طرح چاہے اپنے حقوق کو استعمال کر سکتی اور ان میں تصرف کر سکتی ہے بغیر اس کے کہ اس میں کوئی مرد دخل دے یا نگرانی کرے، خواہ وہ شوہر ہو یا باپ۔

شریعتِ اسلامیہ نے عورت مرد کے درمیان یہ مساوات آج سے تیرہ صدی قبل اس وقت قائم کی تھی جب دنیا حقوق و فرائض میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات قائم کرنے کے لئے تیار نہ تھی۔ اس لئے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ سوسائٹی کی ضرورت اس مساوات کا محرک بنی ہے، بلکہ اصل محرک یہ ضرورت ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کی ان تمام اصولوں اور نظریات کے ساتھ تکمیل کر دی جائے جو اس کے کمال اور دوام کے لئے ناگزیر ہو سکتے ہیں۔

عورت اور مرد کے درمیان مساوات قائم کر کے شریعت اسلامیہ نے جس رفعت کا مظاہرہ کیا ہے اس کا اندازہ ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہمارے سامنے یہ حقیقت آتی ہے کہ جدید قوانین میں عورت مرد کی مساوات کا تصور انیسویں [19] صدی میں قابلِ قبول ہوا ہے اور آج بھی بعض قوانین میں عورتوں کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنے مخصوص معاملات میں بغیر اپنے شوہروں کی اجازت کے کوئی تصرف کر سکیں۔

زیرِ بحث نصوص کی عمومیت اور لچک کا ہم بڑی سہولت سے اندازہ لگا سکتے ہیں، کیونکہ ان میں کسی صورت میں کوئی تنگی نہیں ہے اور یہ کسی بھی ممکنہ مسئلے کے احاطے سے عاجز نہیں ہیں۔ پھر ان نصوص میں رفعت اور کمال بھی اس درجے میں موجود ہے کہ ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کی دفعات ترمیم اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتیں، کیونکہ انہیں کسی ترمیم اور کسی تبدیلی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

۲۳: نظریۂ حریت

شریعتِ اسلامی جن بنیادی اصولوں کی حامل ہے، ان میں سے ایک اصول حریت ہے شریعت اسلامیہ نے حریت کا اعلان کر کے اس کا بہترین مظاہر میں اثبات کیا ہے، اور حریتِ فکر، حریتِ عقیدہ اور حریتِ قول کی ضمانت دی ہے ——— ان سب پر ہم علیحدہ علیحدہ بحث کرتے ہیں:۔

www.kitabosunnat.com

۲۴: حریتِ فکر

شریعتِ اسلامیہ نے حریتِ فکر کا اعلان کر کے عقلِ انسانی کو اوہام، خرافات، روایات اور عادات کے بندھنوں سے نجات دلائی ہے، اور ہر اس بات کو چھوڑنے کی تلقین کی ہے، جس کو عقل قبول نہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرے۔ شریعت تبلاتی ہے کہ ہر شے میں غور و فکر اور تامل ناگزیر ہے اور ہر مسئلے کو عقل کی ترازو میں تولنا چاہیئے پھر جس مسئلے کو عقل تسلیم کرے وہ قابلِ قبول ہے اور جس کو عقل تسلیم نہ کرے وہ قابلِ قبول نہیں ہے۔ شریعت کسی انسان کو اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ بلا سوچے سمجھے کسی بات کو تسلیم کرے یا بلا سوچے سمجھے کوئی بات زبان سے نکالے۔

خود دعوتِ اسلامی عقل کی بنیاد پر قائم ہے اور قرآنِ کریم وجودِ الٰہی کے اثبات، لوگوں کو دعوتِ اسلام اور اللہ، رسول اور کتاب پر ایمان کی دعوت میں اساسی طور پر اسی بات پر اعتماد کرتا ہے کہ مخاطبین کو غور و فکر کی دعوت دی جائے، ان کی عقلوں کو بیدار کیا جائے اور انہیں تمام ذرائع سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں، خود ان کی اپنی تخلیق اور تمام مخلوقات کے وجود میں غور و فکر کی دعوت دی جائے۔ اور ان انسانوں کو دعوت دی جائے کہ وہ ان تمام اشیاء میں غور کریں جنہیں وہ اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور جن کی آوازیں اپنے کانوں سے سنتے ہیں تاکہ وہ اس طرح خالق کی معرفت حاصل کر سکیں اور ان میں امتیازِ خیر و شر کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔

قرآنِ کریم میں ایسی بے شمار آیات ہیں جن میں حریتِ فکر کا اصول بیان ہوا ہے اور عقل سے کام لینے پر زور دیا گیا ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے:۔

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۔ (البقرۃ : ۱۶۴)

جو لوگ عقل سے کام لیتے ہیں ان کے لئے آسمانوں اور زمین کی ساخت میں، رات اور دن کے باہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں، ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لئے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں، بارش کے اس پانی میں جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے، پھر اس کے ذریعے سے زمین کو زندگی بخشتا ہے، اور اپنے اسی انتظام کی بدولت زمین میں ہر قسم کی جاندار مخلوق کو پھیلاتا ہے۔ ہواؤں کی گردش میں اور ان بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان تابعِ فرمان بنا کر رکھے گئے ہیں۔ بے شمار نشانیاں ہیں۔

إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۔ (سبا : ۴۶)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہہ دو کہ میں تمہیں صرف ایک بات کی نصیحت کرتا ہوں کہ تم خدا کے لئے دو دو اور اکیلے اکیلے کھڑے ہو جاؤ پھر غور کرو

اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّى (الروم: ۸)

کیا انہوں نے اپنے دل میں غور نہیں کیا کہ خدا نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے ان کو حکمت سے اور ایک مقررہ وقت تک کے لئے پیدا کیا ہے۔

قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (یونس: ۱۰۱)

کہو کہ دیکھو تو آسمانوں اور زمین میں کیا کچھ ہے۔

فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ يَّخْرُجُ مِنْۢ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ (الطارق: ۵-۷)

تو انسان کو دیکھنا چاہیئے کہ وہ کس چیز سے پیدا ہوا ہے، وہ اچھلتے ہوئے پانی سے پیدا ہوا ہے جو پیٹھ اور سینے کے بیچ سے نکلتا ہے۔

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿۱۷﴾ وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿۱۸﴾ وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿۱۹﴾ وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿۲۰﴾ (الغاشیہ: ۱۷-۲۰)

کیا یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے عجیب پیدا کئے گئے ہیں؟ اور آسمان کی طرف کہ کیسا بلند کیا گیا ہے؟ اور پہاڑوں کی طرف کہ کس طرح کھڑے کئے گئے ہیں؟ اور زمین کی طرف کہ کس طرح بچھائی گئی ہے؟

اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ۔ (قٓ: ۳۷)

جو شخص دل آگاہ رکھتا ہے، یا دل سے متوجہ ہو کر سنتا ہے اس کیلئے اس میں نصیحت ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۷)

اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانش مند لوگ
ہی حاصل کرتے ہیں۔

قرآنِ کریم لوگوں کو اس بات پر متنبہ کرتا ہے کہ وہ اپنی عقل کو بےکار اور اپنی فطرت کو معطل چھوڑ کر دوسروں کی اندھی تقلید نہ کریں، اوہام وخرافات پر ایمان نہ لے آئیں اور بلا سوچے سمجھے عادات وروایات کی اتباع نہ کریں۔ اگر وہ ایسا کریں گے تو وہ جانوروں کی طرح ہو جائیں گے، بلکہ جانوروں سے بھی بدتر ہو جائیں گے، کیونکہ وہ بلا سوچے سمجھے لوگوں کی اتباع کر رہے ہوتے ہیں اور اپنے قول وعمل میں اپنی عقل کو حَکَم نہیں بناتے۔ اصل میں عقل ہی وہ واحد خصوصیت ہے، جس کے ذریعے اللہ سبحانہ نے انسان کو تمام حیوانوں سے ممتاز کیا ہے۔ اب اگر انسان عقل کو بےکار اور فکر کو معطل چھوڑ دے تو وہ یقیناً جانوروں جیسا یا ان سے بھی بدتر ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں قرآنی آیات بڑی واضح ہیں۔ ذرا ان آیات کا مطالعہ فرمایئے:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ۔ (البقرۃ: ۱۷۰-۱۷۱)

ان سے جب کہا جاتا ہے کہ اللہ نے جو احکام نازل کیے ہیں ان کی پیروی کرو، تو جواب دیتے ہیں کہ ہم تو اسی طریقے کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ اچھا اگر ان کے باپ دادا نے عقل سے کچھ بھی کام نہ لیا ہو، اور راہِ راست نہ پائی ہو تو کیا یہ پھر بھی انہی کی پیروی کیے چلے جائیں گے؟ یہ لوگ جنہوں نے خدا کے بتائے ہوئے طریقے پر چلنے سے انکار کر دیا ہے۔ ان کی حالت بالکل ایسی ہے جیسے چرواہا جانوروں کو پکارتا ہے اور وہ ہانک پکار کی صدا کے سوا کچھ نہیں سنتے۔ یہ بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں، اس لیے کوئی بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی۔

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بِهَا أَوْ اٰذَانٌ يَسْمَعُوْنَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ۔ (الحج : ۴۶)

کیا ان لوگوں نے زمین میں سیر نہیں کی تاکہ ان کے دل ایسے ہوتے کہ ان سے سمجھ سکتے اور کان ایسے ہوتے کہ ان سے سن سکتے۔ بات یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ دل، جو سینوں میں ہیں، وہ اندھے ہوتے ہیں۔

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ۔ (الاعراف : ۱۷۹)

اور ہم نے بہت سے جن اور انسان دوزخ کے لئے پیدا کئے ہیں، ان کے دل ہیں لیکن ان سے سمجھتے نہیں، اور ان کی آنکھیں ہیں مگر ان سے دیکھتے نہیں، اور ان کے کان ہیں پر ان سے سنتے نہیں، یہ لوگ بالکل چارپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔ یہی وہ ہیں جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں۔

انسان جس طرح اور جس شے کے بارے میں چاہے سوچ سکتا ہے۔ اس کی سوچ پر کوئی گرفت نہیں ہے خواہ وہ ان اعمال کے کرنے کے بارے میں سوچے جو شریعت میں حرام قرار دیئے گئے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت انسان کے دل کی باتوں پر گرفت نہیں کرتی اور کسی قول اور فعلِ حرام کے سوچنے پر مواخذہ نہیں کرتی۔ بلکہ مواخذہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ کوئی حرام قول کہا گیا ہو یا کسی حرام فعل کا ارتکاب کیا گیا ہو۔ اسی مفہوم کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ مبارک ارشاد ہے:

"اللہ تعالےٰ نے میری امت سے درگذر فرمادیا ہے ہر اس بات کو جو اس کے دل میں بطورِ وسوسہ آئے یا جس کا اس کے نفس میں گذر ہو، جب تک وہ اس بات کو کر نہ لے یا کہہ نہ لے۔"

۲۵: حریتِ عقیدہ

شریعتِ اسلامیہ دنیا کا وہ اوّلین قانون ہے جس نے عقیدے کی آزادی بخشی ہے۔ پھر اس حریتِ عقیدہ کی حفاظت کی ہے اور آخری حدود تک اس کی حمایت کی ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کے مطابق

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہر انسان کو آزادی ہے کہ وہ جو عقیدہ چاہے اختیار کرے۔ اور کسی کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص کو اس کا عقیدہ چھوڑنے پر مجبور کرے یا دوسرا عقیدہ اختیار کرنے کے لئے زبردستی کرے یا اسے ممانعت کر دے کہ وہ اپنے عقیدے کا اظہار نہ کرے۔

شریعتِ اسلامیہ چونکہ عملی قانون ہے اس لئے اس نے حریتِ عقیدہ کے اعلان پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کی حمایت کے لئے دو اہم طریقے بھی اختیار کئے ہیں:۔

اوّل :۔ لوگوں پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ دوسرے کے اس حق کا احترام کریں، کہ وہ جو چاہے عقیدہ اختیار کرے اور اپنے عقیدے کے تقاضوں کے مطابق عمل کرے۔ کوئی انسان کسی دوسرے شخص کو کسی مخصوص عقیدے کے اختیار کرنے یا کسی خاص عقیدے کو چھوڑنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اور اگر کسی کو دوسرے شخص کے عقیدے سے اختلاف ہی ہے تو بہتر طریقے پر اسے مطمئن کرے اور اس پر اس کی اعتقادی غلطی واضح کرے اور اگر وہ تسلیم کرے اور بخوشی اپنا عقیدہ تبدیل کرے تو کسی کا کوئی حرج نہیں۔ لیکن اگر وہ تسلیم نہ کرے تو اس پر زبردستی کرنا اور اس کو دبانا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی اس پر ایسے اثرات ڈالنا درست ہے کہ وہ عقیدے کی تبدیلی پر مجبور ہو جائے۔ مختلف عقیدہ رکھنے والے کے لئے یہی کافی ہے کہ اس نے اپنا فرض ادا کر دیا اور اس کے عقیدے کی غلطی اس پر واضح کر دی، اسے حق کا راستہ دکھلا دیا اور صراطِ مستقیم کی جانب اس کی راہنمائی کر دی۔ اگر آپ چاہیں تو ان مفاہیم کو اللہ سبحانہ کے ان فرمودات میں دیکھ سکتے ہیں۔

لَآ اِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ (البقرہ:۲۵۶)

دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں ہے۔

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِی الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِیْعًا اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى یَكُوْنُوْا مُؤْمِنِیْنَ۔ (یونس:۹۹)

اور اگر تمہارا پروردگار چاہتا تو جتنے لوگ زمین میں ہیں سب کے سب ایمان لے آتے، تو کیا تم لوگوں پر زبردستی کرنا چاہتے ہو کہ وہ مومن ہو جائیں۔

فَذَكِّرْ اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَیْطِرٍ۔ (الغاشیہ:۲۱-۲۲)

تو تم نصیحت کرتے رہو کہ تم نصیحت کرنے والے ہی ہو،

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تم ان پر داروغہ نہیں ہو۔

وَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِيْنُ۔

(النور: ۵۴)

اور رسولؐ کے ذمے تو صاف صاف احکام خدا پہنچا دینا ہے۔

دوم:۔ خود صاحبِ عقیدہ پر یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ اپنے عقیدے کی حفاظت اور حمایت کے لئے جدّوجہد کرے۔ اور اس سلسلے میں کوئی منفی موقف اختیار نہ کرے۔ اگر وہ اپنے عقیدے کی حمایت اور حفاظت سے عاجز آجائے تو اسے چاہیئے کہ وہ اس مقام سے ہجرت کر جائے جہاں اس کے عقیدے کا احترام نہیں ہے، اور ایسی جگہ چلا جائے جہاں اس کے عقیدے کا احترام کیا جائے اور اسے اپنے عقیدے کے کھلم کھلا اعلان اور برملا اظہار کا موقع میسر آئے۔ اگر ہجرت کی قدرت رکھنے کے باوجود یہ شخص ہجرت نہیں کرتا تو یہ اپنے اوپر ظلم بھی کرتا ہے۔ قبل اس کے کہ کوئی دوسرا اس پر ظلم کرے، اور گناہِ عظیم کا مرتکب بھی ہے، اور اس گناہِ عظیم پر عذاب کا مستحق بن جاتا ہے۔ البتہ اگر ہجرت سے عاجز ہو تو اللہ سبحانہٗ نے کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں بنایا ہے۔ اس مضمون کی وضاحت قرآن کریم کی ان آیات میں موجود ہے:

إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِىْٓ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِى الْأَرْضِ قَالُوْٓا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَأُولٰٓئِكَ مَأْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۝ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا ۝ فَأُولٰٓئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا ۝ (النساء: ۹۷ - ۹۹)

جو لوگ اپنے نفس پر ظلم کر رہے تھے، ان کی روحیں جب فرشتوں نے قبض کیں تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم زمین میں کمزور و مجبور تھے، فرشتوں نے کہا کہ خدا کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کرتے؟ یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بڑا ہی برا ٹھکانہ ہے۔ ہاں جو مرد،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عورتیں اور بچے واقعی بے بس رہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں پاتے، بعید نہیں کہ اللہ انہیں معاف کر دے، اللہ بڑا معاف کرنے والا اور درگذر فرمانے والا ہے۔

عام لوگوں کو۔ خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔ حریتِ عقیدہ کی ضمانت دے کر شریعتِ اسلامیہ نے حد درجہ رفعت کا مظاہرہ کیا ہے، اس نے اسلامی ریاست میں رہنے والے غیر مسلموں کو بھی یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے دین، مذہب اور عقیدے کا اعلان و اظہار کریں، اپنی مذہبی رسوم انجام دیں، اپنی عبادت گاہیں آباد رکھیں اور اپنے مذہب کی تعلیم و تدریس کے لئے آزادی کے ساتھ مدارس قائم کریں، یہود ہی کو لیجئے انہیں اسلامی حکومت میں اپنے عقیدے اور اپنی عبادت گاہوں کی پوری آزادی حاصل رہی ہے، وہ علی الاعلان اپنے دستور کے مطابق اپنی عبادت کرتے رہے ہیں، ان کے مدارس بھی تھے جن میں "دینِ موسوی" کی تعلیم دی جاتی تھی۔ انہیں یہ بھی آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے عقیدے کے بارے میں جو کچھ چاہیں لکھیں اور اپنے مذہب میں اور دیگر مذاہب میں تقابل کر کے عام ملکی نظم کے دائرے اور آداب اور بہترین اخلاق کی حدود میں رہتے ہوئے اپنے مذہب کی برتری ثابت کریں۔ یہی پوری آزادی عیسائیوں کے تمام مکاتیبِ فکر (Schools of Thought) کو بھی حاصل رہی۔ ان کے ہر فرقے کے کلیسا موجود تھے، مدارس قائم تھے اور وہ علی الاعلان اپنے طریق کے مطابق اپنی عبادات بجالاتے اور اپنے مدارس میں جس طرح چاہتے اپنے مذہب کی تعلیم دیتے، اپنے مذہب پر کتب میں تصنیف کرتے اور ان کی اشاعت خود اسلامی حکومت میں کرتے تھے۔

۲۶: حریتِ قول

شریعتِ اسلامیہ نے نہ صرف یہ کہ حریتِ قول کی اجازت دی ہے بلکہ اسے ہر انسان کے حق کے طور پر تسلیم کیا ہے، اور اخلاق، مفادِ عامہ، تنظیمی امور اور برائیوں کے انسداد کے سلسلے میں اس حریتِ قول کو فرض قرار دیا ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے:

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔

(آلِ عمران: ۱۰۴)

تم میں کچھ لوگ تو ایسے ضرور ہی رہنے چاہئیں جو نیکی کی طرف بلائیں، بھلائی کا حکم دیں اور برائیوں سے روکتے رہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (الحج : ۴۱)

یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم ان کو ملک میں اقتدار بخشیں تو نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں اور نیک کام کرنے کا حکم دیں اور بُرے کاموں سے منع کریں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے :

"تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے مٹا دے۔ اگر اتنی قدرت نہ ہو تو اُسے زبان سے بُرا کہے، اگر اتنی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اسے بُرا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے"۔

"سب سے بہترین جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق کہنا ہے"۔

"دین نصیحت و خیر خواہی ہے، صحابہؓ نے عرض کیا : یا رسول اللہ! کس کے لئے ؟ فرمایا : اللہ کے لئے، اللہ کے رسول کے لئے، اللہ کی کتاب کے لئے، مسلمانوں کے رہنماؤں کے لئے اور عام مسلمانوں کے لئے"۔

"شہداء کے سردار حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب ہیں، اور وہ شخص ہے جس نے کسی ظالم بادشاہ کو نیکی کا حکم کیا اور بُرائی سے منع کیا اور اس جرم میں اس نے اسے قتل کر دیا"۔

اگرچہ ہر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ تحریر و تقریر کے ذریعے اپنے عقیدے کا دفاع کرے مگر یہ حریّتِ قول بالکل مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ قید ہے کہ یہ تحریر اور تقریر عام آداب، اخلاقِ فاضلہ کی حدود سے باہر اور شرعی نصوص کے مخالف نہ ہو۔

شریعتِ اسلامیہ نے حریّتِ قول کا اعتراف اسی وقت کیا جس وقت یہ شریعت نازل ہوئی اور اسی وقت اس حق کے استعمال پر کچھ ایسی قیود عائد کیں جس سے ظلم و زیادتی اور اس حق کے ناروا استعمال سے تحفظ مل جائے۔ جنابِ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے حریّتِ قول کا اعلان فرمایا۔ اور اس کی دعوت دی مگر سب سے پہلے اس حریّتِ قول کے استعمال میں آپ ہی پر پابندی عائد کی گئی۔ کیونکہ آپ کا قول و عمل ساری انسانیت کیلئے قابلِ اتباع ہے اور اس لئے بھی تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ جب آپ ہی کی ذات مبارکہ کیلئے اس قید سے استثناء (Exception) نہیں ہے تو اور کوئی شخص کہاں مستثنیٰ ہو سکتا ہے، حالانکہ آپ کے بارے میں اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد ہے :

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ۔ (قلم: ۴)

اور بے شک آپ اخلاق کے اعلیٰ مرتبے پر ہیں۔

اللہ سبحانہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ وہ لوگوں تک اپنا پیغام پہنچائیں اور تمام بنی نوع انسان کو اللہ پر اور اپنی رسالت پر ایمان کی دعوت دیں، کافروں اور جھوٹے لوگوں سے مناظرہ کریں اور ان کی عقلوں کو جھنجھوڑیں اور ان کے دلوں کو بیدار کریں ۔ مگر اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی حریتِ قول کی مطلق آزادی نہیں دی گئی، بلکہ آپؐ کے لئے طریقۂ دعوت مقرر کیا گیا، قول اور مناظرے کا منہاج بیان کیا گیا۔ آپؐ پر لازم کیا گیا کہ آپؐ دعوتی کام میں حکمت اور موعظۂ حسنہ سے کام لیں، اچھے اور بہترین اسلوب سے گفتگو کریں، کم عقل لوگوں سے گریز کریں، کوئی بُری بات زبان پر نہ لائیں اور معبودانِ باطل کی پرستش کرنے والوں کو بُرا بھلا نہ کہیں، غرض اللہ سبحانہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حریتِ قول کے مندرجہ بالا حدود مقرر فرمائے، اور آپؐ کو بتا دیا کہ یہ حریّت مطلق نہیں بلکہ اس میں یہ شرط ہے کہ اس کو غلط اور ناروا استعمال نہ کیا جائے، اور اس کے ذریعے کسی پر زیادتی نہ کی جائے۔

جن حدود و قیود کے دائرے میں شریعت نے حریتِ قول کو محدود کیا ہے، اس کا بلاشبہ تمام افراد اور اقوام کو فائدہ پہنچتا اور ترقی کی راہ کھلتی ہے اور اخوت و محبت کا جذبہ بیدار ہوتا اور مختلف افراد اور اداروں میں باہمی اعتماد کی فضا نشوونما اور پرورش پاتی ہے اور ارباب حل وعقد حق پر جمع ہو جاتے اور آپس میں تعاون کرتے ہیں اور ذاتی اور گروہی نعروں کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور یہی وہ شے ہے جس کا آج کے دور میں فقدان ہے اور دنیا اس ماحول کی تلاش میں سرگرداں ہے مگر اسے کوئی راستہ سجھائی نہیں دیتا۔

شریعت کے پیش کردہ اس حریتِ قول کے نظریئے کی وسعت وہمہ گیری کا اس وقت بخوبی اندازہ ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ ماہرین قانون اپنے طویل تجربات کے باوجود ابھی تک دو گروہوں میں تقسیم ہیں ــــ ایک گروہ تو حریتِ قول کی غیر مقید اجازت دیتا ہے اور صرف عمومی نظم کے دائرے میں قیود عائد کرتا ہے مگر اخلاق کی ان کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس رائے کی تطبیق (Application) سے ہمیشہ بغض، منافرت اور گروہ بندی جنم لیتے ہیں جن کے نتیجے میں سماجی ہلچل، افراتفری اور انقلابات ظاہر ہوتے ہیں ــــ دوسرا گروہ ہر اس رائے پر پابندی کو روا سمجھتا ہے جو حکمرانوں کی رائے اور ان کے نقطۂ نظر کے خلاف ہو۔ اس تصور کی عملی تطبیق سے آزادانہ رائے دب جاتی اور اچھے لوگ.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نظامِ حکومت سے دُور ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں آمریت پیدا ہوتی اور سماجی بے چینی اور انقلابات جنم لیتے ہیں۔

شریعتِ اسلامیہ نہ بے قید حریت کی قائل ہے اور نہ مطلق تقیید کی حامل ہے جیسا کہ یہ دونوں نظریات آج تمام دنیا کی ریاستوں میں چھائے ہوئے ہیں بلکہ اسلام اصولی اور بنیادی طور پر تو حریتِ قول کا قائل ہے مگر اخلاق، آداب اور عمومی نظام کے تحفظ کے لئے اس پر کچھ قیود بھی لگاتا ہے کیونکہ جب تک حریتِ قول پر قید نہ لگائی جائے اس کا صحیح فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ قائل کو جب ان امور سے باز رکھا جائے گا جو اخلاق و آداب اور عمومی نظم (General Administration) کے لئے نقصان دہ ہیں اسی وقت اسے صحیح معنوں میں زیادتی سے روکا جا سکے گا اور ظاہر ہے کہ اعتداء اور زیادتی کسی کا حق نہیں بن سکتی۔ کہ اس سے منع کر کے اس کو کسی حق سے محروم کر دیا گیا ہو۔

بلاشبہ شریعتِ اسلامیہ ہر شخص کو اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ وہ بغیر کسی ظلم و زیادتی کے جو چاہے سو کہے، مگر کسی کو گالی نہ دے، کسی کو عیب نہ لگائے، کسی پر تہمت نہ رکھے اور جھوٹ نہ بولے بلکہ لوگوں کو اپنی رائے پر حکمت اور موعظہ حسنہ سے جمع کرے، ان سے بہتر طریقے پر گفتگو کرے، بُری بات زبان پر نہ لائے اور کم عقل لوگوں سے گریز کرے۔ ظاہر ہے جو شخص بھی ان اصولوں کی پابندی کرے گا، لوگ اس کی بات سنیں گے، اور اس کی رائے کو اہمیت دیں گے، نیز یہ بھی فائدہ ہوگا کہ اس شخص کے دوسروں کے ساتھ تعلقات درست رہیں گے اور جماعت یک جہتی کے ساتھ مفادِ عامہ کے کاموں میں مصروف رہے گی۔

حریتِ قول کے دستور کے طور پر قرآنِ کریم میں جو آیات آئی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ۔ (النحل: ۱۲۵)

اے پیغمبر! لوگوں کو دانش اور نیک نصیحت سے اپنے پروردگار کے رستے کی طرف بلاؤ، اور بہت ہی اچھے طریق پر ان سے بحث کرو۔

خُذِ الْعَفْوَ وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ

(الاعراف: ۱۹۹)

(اے محمدؐ) عفو اختیار کرو اور نیک کام کرنے کا حکم دو، اور جاہلوں سے کنارہ کر لو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا

(الفرقان: ٦٣)

اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں

تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ (الانعام: ١٠٨)

یہ لوگ اللہ کے سوا جن کو پکارتے ہیں، انہیں گالیاں نہ دو، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ شرک سے آگے بڑھ کر جہالت کی بنا پر اللہ کو گالیاں دینے لگیں۔

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ۔ (النساء: ١٤٨)

اللہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی بدگوئی پر زبان کھولے

الا یہ کہ کسی پر ظلم کیا گیا ہو۔

وَلَا تُجَادِلُوْٓا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ۔ (العنکبوت: ٤٦)

اور اہل کتاب سے جھگڑا نہ کرو مگر ایسے طریق سے کہ نہایت اچھا ہو، سوائے ان کے جو بے انصافی کریں ان میں سے۔

یہ اسلام کے پیش کردہ نظریۂ حریت کی تینوں اقسام ہیں اور شریعت اسلامی نے ان کو اس وقت پیش کیا تھا جب لوگ اس سے زیادہ کچھ نہ سوچ سکتے تھے کہ ان کے آباؤ اجداد کیا کرتے رہے ہیں۔ اس وقت ان کے نقطۂ نظر کے مطابق یہ بات بالکل فطری تھی کہ انسان اپنے عقیدے کی تبدیلی کو برا محسوس کرے اور اس وقت حریتِ قول اور حریتِ فکر کا حق صرف اربابِ اقتدار اور طاقت ور لوگوں کو حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دورِ اول کے مسلمانوں کو دعوتِ دین کے پھیلانے اور عقیدۂ اسلامی کی اشاعت کرنے میں سخت تکالیف برداشت کرنا پڑیں، انہیں تبدیلیٔ عقیدہ پر اندوہناک سزائیں دی گئیں اور ہر طریقے سے مجبور کیا گیا۔ کفار مسلمانوں کی گھات میں لگے رہتے جہاں وہ زبان سے کوئی بات نکالتے ان کی زبان بند کر دیتے اور جہاں وہ عبادت کے لئے کھڑے ہوتے ان کے درپے آزار ہو جاتے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گزشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ نے نظریۂ حریت پیش کر کے سوسائٹی کے ارتقاء کا ساتھ نہیں دیا اور اس کی ضروریات کی تکمیل نہیں کی ہے کیونکہ اس وقت کی دنیا سرے سے نظریۂ حریت کے قبول کرنے کے لئے تیار ہی نہیں تھی، بلکہ شریعت نے یہ اصول اس لئے پیش کیا تاکہ اس کے ذریعے سوسائٹی کا معیار بلند ہو کہ شاہراہِ ترقی پر گامزن ہو سکے اور افراد کو اس ماحول سے بلند کر سکے اور اوپر اٹھا سکے جس میں وہ پستی اور جہالت کے ساتھ موجود ہیں، اور شریعتِ اسلامیہ اس قدر مکمل ہو جائے جس قدر کمال اور دوام کی اسے ضرورت ہے۔

حریت کے اثبات اور اس کی حدود سے متعلق تمام نصوص اس قدر عمومیت اور لچک کی حامل ہیں کہ ان میں کسی ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شریعت خود کسی ترمیم اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی اور اس کی تمام نصوص میں بلاشبہ اس قدر عمومیت اور لچک موجود ہے کہ خواہ حالات کتنے ہی بدل جائیں اور کتنے ہی زمانے کیوں نہ تبدیل ہو جائیں، شریعت کسی حالت میں بھی تنگ دامانی کی شاکی نہیں ہوتی۔

نظریۂ حریت کے اثبات میں شریعتِ اسلامیہ گیارہ صدیوں کی سبقت رکھتی ہے کیونکہ جدید قوانین میں اس نظریئے کی ابتداء اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں ہوئی ہے اس سے قبل قانون نظریۂ حریت سے واقف تک نہ تھا بلکہ مفکرین اور مصلحین (Reformers) کو اور ان لوگوں کو جو اربابِ حکومت کے عقیدے پر تنقید کے مرتکب ہوں، سخت سزائیں دی جاتی تھیں۔ یہ امرِ واقعہ اور تاریخی حقیقت ہے۔ اب اس حقیقت کی روشنی میں اس کذبِ عظیم کی تہ تک پہنچئے، جس میں کہا گیا ہے کہ حریت کا اولین علمبردار یورپ ہے۔ ظاہر ہے اس کذبِ عظیم کی اصل وجہ شریعتِ اسلامیہ سے ناواقفیت ہے۔ جس کے لئے شاید اہلِ مغرب کو تو معذور خیال کیا جا سکے، مگر ہمارے پاس کیا عذر ہے؟

۲۷: نظریۂ شوریٰ

شریعتِ اسلامیہ درج ذیل آیات میں "اصولِ شوریٰ" کا اثبات کرتی ہے:

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (شوریٰ: ۳۸)

اور اپنے کام آپس کے مشورے سے کرتے ہیں

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران: ۱۵۹)

اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہیئے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نظریہ شوریٰ کا اثبات سوسائٹی کے حالات کا ردِ عمل نہ تھا، کیونکہ عرب جہالت کا شکار تھے اور انتہائی پس ماندہ اور انحطاط سے دوچار تھے، شریعت نے اس نظریئے کو اس لئے مقرر کیا ہے کہ سب سے پہلے یہ نظریہ خود ایک ایسی دائمی اور مکمل شریعت کے لئے ناگزیر تھا جو کسی ترمیم و تغیر کو قبول نہیں کرتی اور چونکہ اس نظریئے کا اثبات جماعت کی ترقی میں معاون تھا اور ان کو عام مسائل پر غور و فکر کرتے اور ان کو اہمیت دینے کا عادی بنانے والا تھا اور ان کو یہ تربیت دینے والا تھا کہ وہ امت کے مستقبل کی جانب نظر کریں۔ حکومت کے معاملات میں براہِ راست شریک ہوں، حاکموں کی نگرانی کریں اور ان کی روش پر نظر رکھیں۔ غرض نظریۂ شوریٰ شریعت کی تکمیل، جماعت کی راہنمائی اور معاشرتی معیار کی بلندی کے لئے ضروری ہوا۔

اصولِ شوریٰ کے بارے میں جو دو آیات اوپر پیش کی گئیں، ان دونوں کے ظاہری الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں میں اس درجہ عمومیت اور لچک موجود ہے کہ مستقبل میں کسی وقت ان میں ترمیم اور تغیر کی ضرورت پیش نہیں آسکتی اور اس سے ہمارے اس قول کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ شریعتِ اسلامیہ ہمیشگی کی صفت سے ممتاز ہے، نیز یہ کہ وہ تغیر اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی۔

انہی وجوہ کی بنا پر شریعتِ اسلامیہ نے شوریٰ کو بطور ایک عام اصول کے مقرر کرنے کے بعد اس کی تنفیذ (Execution) کے قواعد کی ساخت اربابِ امر کے اوپر چھوڑ دی ہے کیونکہ یہ قواعد نظری طور پر مقامات، معاشروں، اور اوقات کے اختلافات سے مختلف ہوسکتے ہیں۔ اربابِ امر عوام کی رائے قبیلے کے سرداروں اور خاندانوں کے سربراہوں کے ذریعے سے بھی معلوم کرسکتے ہیں۔ مختلف طبقات کی نمائندگی کے ذریعے سے بھی معلوم کرسکتے ہیں اور براہِ راست یا بالواسطہ ووٹ سے کہ ان افراد (Individuals) کی رائے بھی معلوم کرسکتے ہیں جن میں کچھ مخصوص شرائط موجود ہوں۔ اور ان کے علاوہ کوئی اور طریقہ بھی اختیار کرسکتے ہیں جس کو اربابِ امر اپنے عوام کی رائے معلوم کرنے کے لئے زیادہ بہتر اور مناسب طریقہ خیال کریں، اور جس میں کسی کا نہ تو ذاتی نقصان ہو اور نہ افراد، سماج اور عمومی نظم کو کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

اصولِ شوریٰ کی تنفیذ (Execution) اور تطبیق (Application) سے متعلق مخصوص اساسی قواعد شریعت نے خود بیان کردیئے ہیں اور انہیں اربابِ امر کی رائے پر نہیں چھوڑا ہے، یہ اساسی قواعد بھی اصل اصول کی طرح ترمیم (Modification) اور تغیر کو قبول نہیں کرتے کیونکہ ان قواعد کے لئے بھی نصوص موجود ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جن امور کی وضاحت کسی نص (قرآن کی آیت یا قولِ رسول ﷺ) کے ذریعے کر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

دی گئی ہو۔ اس میں کسی ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اصولِ شوریٰ کی تنفیذ اور تطبیق کے لئے شریعت جن اساسی قواعد کی پابندی لازمی قرار دیتی ہے ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ وہ اقلیت جس کی رائے قبول نہیں کی گئی ہے اکثریت کی رائے کے نفاذ میں پہل کرے اور اسے ایک قابلِ اتباع رائے سمجھ کر پورے خلوص کے ساتھ اس کی تنفیذ کرے اور اس کا دفاع اسی طرح کرے جس طرح اکثریت اس کا دفاع کر سکتی ہے۔ نیز بحث و تنقید کا دور گزرنے کے بعد اقلیت کو یہ حق حاصل نہیں رہتا کہ وہ اس رائے پر تنقید کرے اور نفاذ کے وقت اس میں شکوک و شبہات پیدا کرے۔ یہی سنتِ رسول ؐ ہے جو آپ نے لوگوں کے لئے متعین فرمائی ہے اور جس کی اتباع اس فرمانِ الٰہی کے مطابق سب پیروانِ دعوت ایمانی پر لازمی ہے۔

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ

فَانْتَهُوا۔ (الحشر: ۷)

جو چیز پیغمبر تم کو دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں

اس سے باز رہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سنت کو خود ہی مقرر فرمایا اور حیاتِ مبارکہ ہی میں اس پر عمل کر کے بھی دکھلا دیا اور پھر آپ ؐ کے بعد آپ ؐ کے صحابہ ؓ نے اس طریقے پر عمل کیا۔

جنگِ احد کے موقعے پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قریش کی تیاریوں کا علم ہوا اور یہ پتہ چلا کہ وہ مدینہ منورہ پہنچ کر جبلِ اُحد کے پہلو میں فروکش ہو چکے ہیں تو آپ ؐ نے صحابہ کرام ؓ کو جمع کر کے ان سے مشورہ لیا کہ کفار کے مقابلے کے لئے باہر نکلا جائے یا مدینہ میں رہ کر مقابلہ کیا جائے؟ خود آپ ؐ کی رائے مبارک یہ تھی کہ شہر مدینہ ہی میں قلعہ بند ہو کر بیٹھ جائیں اور اگر کفار مدینہ میں گھسنے کی کوشش کریں تو شہر میں آنے کے راستوں پر ان کا مقابلہ کیا جائے، اور عورتیں چھتوں پر سے مقابلہ کریں۔ آپ ؐ کی اس رائے سے عبداللہ بن ابی اور کچھ صحابہ ؓ نے اتفاق کیا، مگر صحابہ ؓ کی اکثریت نے باہر نکل کر مقابلہ کرنے کا مشورہ دیا اور اس مشورے پر اصرار بھی کیا۔ اس موقعے پر نبی کریم ؐ ہی وہ پہلی شخصیت تھے جنہوں نے اکثریت کی رائے کو نافذ کیا۔ چنانچہ آپ ؐ فوراً اپنی جگہ سے اٹھ کر گھر تشریف لے گئے اور مسلح ہو کر باہر تشریف لائے۔ اور اقلیت اور اکثریت دونوں کو لے کر دشمن سے نبرد آزما ہونے کے لئے شہر سے باہر نکلے۔ آپ ؐ نے اکثریت کی رائے اس حقیقت کے باوجود نافذ فرمائی کہ ان کی رائے کے خلاف تھی، اور بعد میں پیش آنے والے واقعات نے ثابت کر دیا کہ رائے مبارک ہی درست اور زیادہ قابلِ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اتباع تھی۔

صحابہ کرامؓ نے آپؐ کے بعد جنگِ ارتداد میں آپؐ کی سنت پر عمل فرمایا۔ اس وقت ابتداءً اکثریت کی رائے یہ تھی کہ مرتدین سے جنگ نہ کی جائے بلکہ صلح کر لی جائے۔ حضرت ابوبکرؓ اور ان کے ساتھ کچھ اصحاب کی رائے یہ تھی کہ مرتدین سے جنگ کی جائے اور ان سے کوئی نرمی نہ برتی جائے۔ جب اس مسئلے پر بحث ہوئی تو بیشتر اصحاب حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے پر مطمئن ہو گئے، اور اس طرح اکثریت آپ کے ساتھ ہو گئی۔ جب آپ نے اس رائے کو نافذ فرمانے کا فیصلہ فرمایا، جو پہلے اس رائے کے مخالفین تھے انہیں نے سب سے پہلے اس رائے کی تنفیذ کی اور اس فیصلے کے نفاذ کے لئے اپنی جان اور مال کی قربانیاں پیش کیں۔

یہ سنتِ مبارکہ جو اصولِ شوریٰ کی تکمیل کرتی ہے یہی آج کی جمہوریت (Democracy) کی ناکامیوں کا موثر علاج Effective Remedy ہے۔ کیونکہ یہ بات ایک مسلّمہ امر ہے کہ جمہوری ریاستیں اصولِ شوریٰ کے نفاذ میں بُری طرح ناکام رہی ہیں اور اس ناکامی کا اوّلین سبب یہ ہے کہ ان ریاستوں میں افرادِ اقلیت کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ دورِ تنقید ختم ہونے کے بعد اور کسی رائے کے حق میں اکثریت کے فیصلہ دے دینے کے بعد بھی اپنی تنقید جاری رکھیں۔ دورانِ تنفیذ اس فیصلے کے قابلِ نفاذ ہونے کو مشکوک بناتے رہیں اور اس کی اہمیت کم کرتے رہیں، بلکہ اس فیصلے کے نفاذ کے بعد بھی اس پر تنقید کرتے رہیں اور اس کو مضحکہ خیز بنا کر پیش کرتے رہیں۔

جمہوری دستور یہ ہے کہ مناصبِ حکومت اکثریت کے سپرد کئے جاتے ہیں۔ مگر اکثریت کی آراء اور اعمال ہمیشہ شک و شبہ اور تضحیک کا نشان بنے رہتے ہیں۔ ان آراء کے بے کار اور بودے ہونے کے الزامات عائد کئے جاتے ہیں اور ان کا وہ احترام نہیں کیا جاتا جو کیا جانا چاہیئے۔ بلکہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اقلیت اکثریت کے بنائے ہوئے قوانین کے نفاذ سے باز رہتی ہے۔ غرض یہ صورتِ حال اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک حکمران طبقہ اقلیت میں نہیں آ جاتا اور اقلیت اکثریت میں تبدیل ہو کر حکمران نہیں بن جاتی۔ پھر اس کے اعمال اور آراء کی بھی اسی طرح مخالفت کی جاتی ہے جس طرح پہلے طبقہ حاکمہ کی کی جا چکی ہے۔ مختصر یہ کہ جو بھی فریق منصبِ اقتدار پر فائز رہتا ہے اس کے فیصلے اور اس کی آراء مسلسل تنقید، تشکیک اور تضحیک کا نشانہ بنے رہتے ہیں۔

بلاشبہ جمہوری عمل میں تنقید اصلاح کا بہترین ذریعہ ہے لیکن اس وقت جب کہ بحث و نقد کے دور میں تنقید کی جائے یا ان آراء پر بحث کی جائے جن پر ابھی تک کوئی بحث یا تنقید نہیں ہوئی ہے، مگر جب کہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کسی رائے پر پہلے ہی بحث و تنقید ہو چکی ہے اور اب وہ تنفیذ کے مرحلے میں داخل ہو چکی ہے۔ اب اس پر تنقید کرنا فساد کے سوا اور کچھ نہیں ہے بلکہ یہ رویہ تو اس اساس ہی کے خلاف ہے جس پر شورائیت کا اصول قائم ہے اور وہ اساس یہ ہے کہ عوام پر اکثریت کی رائے کے مطابق حکمرانی کی جائے جس کے معنی یہ ہیں کہ جب اکثریت کسی رائے پر جمع ہو جائے تو اس کی رائے قابلِ احترام اور قابل اتباع قانون اور حکم بن جائے۔

اکثریت کے مقابلے میں اقلیت کے اس موقف کا ایک منطقی اور طبعی نتیجہ سامنے آیا ہے اور وہ یہ کہ جمہوری ملکوں میں اربابِ اقتدار ایسے عاجز ہو کر رہ گئے کہ وہ کوئی کام بھی صحیح طریقے پر انجام نہیں دے سکتے۔ لیڈروں اور پارٹیوں پر سے عوام کا اعتماد اٹھ چکا ہے اور انہیں اب یہ اطمینان نہیں ہے کہ ان کے راہنما قوم کی سربراہی کے قابل ہیں اور عوام کے معاملات کی بہتر طریقے پر دیکھ بھال کر سکتے ہیں۔ اور عوام کا اپنے راہنماؤں پر سے اعتماد ختم ہی ہو جانا چاہیئے کہ جن لوگوں کو وہ اپنی قیادت کے لئے منتخب کرتے ہیں وہ کبھی اس بات پر کان نہیں دھرتے کہ جن لوگوں کے ووٹوں سے وہ منتخب ہوئے ہیں ان کی رائے کی بھی کوئی قیمت ہے۔ ان کی فکر مضحکہ خیز نہیں ہے اور ان کا عمل تنقید اور تشکیک کا نشانہ نہیں بننا چاہیئے۔

اگرچہ اصولِ شوریٰ کی تطبیق میں جمہوری ممالک کی ناکامی کی اصل وجہ تو یہ ہے کہ عوام کا اپنی قیادت پر سے اعتماد اُٹھ گیا ہے، مگر اس ناکامی کے تمام جمہوری ممالک میں پھیل جانے کی وجہ سے لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ خود اصول شوریٰ تطبیق کے قابل نہیں ہے گویا کسی اصول کے قائم کرنے والوں پر عدم اعتماد خود اس اصول کی جانب منتقل ہو گیا اور جمہوری ممالک اس شک اور عدم اطمینان کی لہروں کا علاج کرنے کے لئے جمہوریت چھوڑ کر آمریت کی جانب مائل ہو گئے۔

مگر تجربے سے ثابت ہوا ہے کہ آمریت (Dictatorship) جمہوریت سے زیادہ ناکامیوں سے دوچار ہوئی ہے۔ کیونکہ آمریت میں لوگوں کی زبانیں تالو سے چپک جاتی ہیں۔ آزادئ رائے اور آزادئ اختیار ختم ہو جاتی ہے۔ عوام اور اربابِ اقتدار کے درمیان رابطہ منقطع ہو جاتا ہے اور عوام اور حکومت دونوں ہی ایسی پیچیدہ مشکلات اور اُلجھے ہوئے مسائل میں پھنس کر رہ جاتے ہیں، جو کبھی ان کے تصور میں بھی نہ آئے تھے اور بالآخر ساری قوم کو اس کے مہلک نقصانات بھگتنے پڑتے ہیں۔ جب ناکام جمہوریت کے مقابلے میں آمریت آتی ہے تو بظاہر وہ کامیاب نظر آتی ہے مگر اس کامیابی کی وجہ آمرانہ نظام نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جمہوریت سے بیزار عوام ان آمر شخصیات پر اعتماد کر کے ان کی تائید و توثیق کرتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور خود آمر بھی ابتدائً یہی چاہتے ہیں کہ کچھ کام عوامی مفادات کے حامل انجام دیئے جائیں۔ جب یہ قابل انقیاد آمر تبدیل ہو جاتے ہیں یا اپنے پروگرام میں ناکام ہو جاتے ہیں، فوراً عوام کا اور ان کا رابطہ منقطع ہو جاتا ہے اور آمرانہ نظام میں فساد سرایت کر جاتا ہے اور یہی فساد حکومت کی تبدیلی کا پیغام بن جاتا ہے۔ اگرچہ حکومت تبدیل اسی وقت ہوتی ہے جب حکام کمزور ہو جائیں، یا عوام زیادہ زور پکڑ جائیں اور بہادری اور شجاعت کا مظاہرہ کریں۔

اب ہم بلاتامل کہہ سکتے ہیں کہ نظامِ اسلامی صرف جمہوریت کی ناکامیوں کا ایک موثر علاج ہی نہیں ہے بلکہ یہی وہ قلعہ ہے جو قوموں کو آمریت کی ترکتازیوں سے محفوظ رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اسلام اصولِ شورٰی کی نظریاتی لحاظ سے بھی حفاظت کرتا ہے اور اس کو عملی حیثیت سے بھی وجود میں لاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ تمام قوتوں کو سماج کی بہبود میں لگا دیتا ہے۔ شورٰی اور اربابِ شورٰی پر اعتماد بحال کرتا ہے اور انتہا پسندانہ نظریات اور آمریت کا سدِّ باب کرتا ہے۔

دراصل نظامِ جمہوریت کی حقیقی اساس تو شورٰی اور تعاون ہے، مگر اس اصول کی غلط تطبیق کی بناء پر جمہوریت میں محکوم حاکموں پر مسلط ہو جاتے ہیں اور دونوں طبقوں میں ربط و تعاون ختم ہو جاتا ہے جبکہ آمریت کی اصل بنیاد اطاعت اور حاکم و محکوم دونوں کے درمیان اعتماد کی فضا پیدا ہوتا ہے، مگر اس کی بھی غلط تطبیق کی بنا پر حاکم محکومین پر مسلط ہو جاتے ہیں اور دونوں کے درمیان اعتماد ختم ہو جاتا ہے — جب کہ اسلامی نظام کی اساس مشورے کے وقت شورٰی اور تعاون ہے، اور تنفیذ کے وقت سمع و طاعت اور باہمی اعتماد ہے۔ نیز اسلامی قواعد میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ ایک فریق دوسرے پر مسلط ہو جائے۔ غرض اسلامی نظام جمہوریت اور آمریت کی برائیوں اور خرابیوں سے بالکلیہ پاک اور ان دونوں کی تمام خوبیوں اور جملہ محاسن کا مجموعہ ہے۔

شریعتِ اسلامیہ اصولِ شورٰی کے پیش کرنے میں جدید قوانین سے گیارہ صدی مقدم ہے کیونکہ جدید قوانین میں اصولِ شورٰی نے انقلابِ فرانس French Revolution کے بعد جگہ پائی ہے، سوائے قانون انگلستان کے کہ وہاں اصولِ شورٰی سترھویں صدی میں متعارف ہو چکا تھا اور امریکی قانون میں اس اصول کو اٹھارہویں صدی کے نصف کے بعد جگہ دی گئی۔ اس کے بعد پھر اس اصول کو عمومیت حاصل ہوئی اور انیسویں صدی میں بیشتر قوانین میں جگہ مل گئی۔ بہرحال یہ بات یقینی ہے کہ جدید قوانین نے اصولِ شورٰی کا اثبات کر کے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی ہے، بلکہ درحقیقت بالآخر اسی چیز کو تسلیم کیا ہے جس کو شریعتِ اسلامیہ پہلے ہی پیش کر چکی تھی، اور اسی راستے پر چلے ہیں جو شریعتِ اسلامیہ نے ساتویں صدی عیسوی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں تحویز کیا تھا۔

۲۸: اقتدارِ حاکم کی تحدید کا نظریہ

سب سے پہلے شریعتِ اسلامیہ نے اقتدار پہ حدود وقیود عائد کی ہیں اور ارباب اقتدار کے تصرّفات کو پابندِ حدود کیا ہے۔ اور ان کے اختیارات پر کچھ قیود لگائی ہیں اور انہیں ان کی زیادتیوں اور لغزشوں پر جواب دہ قرار دیا ہے۔

اس نظریئے کا قیام تین اساسی اصولوں پہ مبنی ہے:

(اوّل) اقتدارِ حاکم کے حدود

(دوم) زیادتیوں اور لغزشوں کے وقت حاکم کی مسئولیت کا تصوّر، اور

(سوم) امّت کو حاکم کے معزول کر دینے کا حق۔

اصولِ اوّل: اقتدارِ حاکم کے حدود

شریعتِ اسلامیہ کی آمد سے پہلے اربابِ اختیار کا اقتدار غیر محدود (Unlimited) اور بے قید ہوا کرتا تھا، حاکم اور محکوم کا تعلق طاقت کے اصول پر قائم تھا۔ حاکم کا اقتدار بھی طاقت کے بل بوتے پر قائم ہوتا، جس قدر اسے طاقت حاصل ہوتی اُسی قدر اس کا اقتدار مضبوط ہوتا اور وسیع ہوتا، اور جب اس کی طاقت میں کمی آ جاتی اس کا اقتدار سکڑنا شروع ہو جاتا، اور زوال پذیر ہو جاتا۔ لوگ حاکموں کی اس لئے اتّباع نہیں کیا کرتے تھے کہ وہ ان کے حاکم ہیں، بلکہ اس لئے اتّباع کرتے تھے کہ حاکم زیادہ طاقت ور ہے۔ اسی لئے جب تک حاکم لوگوں کو اپنی لاٹھی سے ہانکتا رہتا، اور انہیں اپنے مال و وجاہت سے مرعوب کئے رکھتا لوگ اس کے مطیع و فرمانبردار رہتے۔ اور جب حاکم کمزور پڑ جاتا اور اس کا کوئی مدّمقابل اس پر غلبہ پا لیتا، طبعی طور پر عوام بھی اسی کے زیرِ حکم آ جاتے۔ اس وقت عوام صاحبِ اقتدار شخص کے غلام اور ملازم سمجھے جاتے، خواہ حاکم کو اقتدار بطورِ وراثت ملا ہو یا اس نے بزورِ بازو چھینا ہو۔

اس وقت جب کوئی حکمران بزورِ بازو اقتدار حاصل کرتا تو اس کی حکمرانی کے مدّمقابل کسی کی حکمرانی نہ ہوتی، اور اس کے لئے کسی قسم کی حدود وقیود نہ ہوتیں بلکہ وہ جو چاہتا بلا روک ٹوک اور بے خطر کر گزرتا۔

شریعتِ اسلامیہ نے ان فرسودہ اقدار کو تبدیل کر کے ایسی اقدار مقرر کیں جو انسانی شرافت سے ہم آہنگ اور اجتماعی ضروریات کے مطابق تھیں۔ اسلام نے حاکم و محکوم کے درمیان تعلق کی اساس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نظریۂ طاقت کے بجائے سماجی مفاد کی تکمیل پر استوار کی اور معاشرے کو یہ حق دیا کہ وہ ایسا حاکم مقرر کرے جو اس کے مفاد کی حفاظت اور اس کی تکمیل کرے۔ نیز اقتدار پر پابندیاں اور قیود عائد کیں، اور اس پر ان حدود کی پابندی لازمی قرار دی کہ اگر وہ ان حدود کی پابندی نہ کرے تو معاشرے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے معزول کر کے اپنے معاملات و مسائل کی نگرانی کے لئے کسی اور کو منتخب کرے۔

شریعتِ اسلامیہ نے حاکم کے فرائض بڑی تفصیل سے اور مکمل طریقے پر بیان کر دیئے ہیں[۱] اس کے حقوق اور اس کی ذمے داریوں کو بھی پوری طرح بیان کر دیا ہے۔ شریعت کی نظر میں حاکم کی اصل ذمے داری یہ ہے کہ وہ دین کی نگہبانی اور امورِ سیاست[۲] میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کرے۔ فقہاءِ کرام کی اصطلاح میں حاکم کو امام کہا جاتا ہے۔

فقہاءِ کرام کی نظر میں امامت یا خلافت ایک معاہدہ ہے جو باہمی رضا اور اختیار سے طے پاتا ہے[۳] اور اس معاہدے کی رُو سے امام پر لازم ہو جاتا ہے کہ امت کے تمام داخلی اور خارجی مسائل و معاملات کی امت کی مصلحت اور مفاد کے مطابق دیکھ بھال کرے، اور اس کا یہ سارا عمل ان حدود کے اندر محدود ہو جو اللہ اور اللہ کے رسولؐ نے مقرر فرمائی ہیں۔ امام کی اس ذمے داری کے بالمقابل امت کی ذمے داری یہ ہے کہ وہ امام کی اس وقت تک اتّباع و اطاعت کرے جب تک وہ حدودِ الٰہی کی پابندی کرتا رہے۔ اگر امام کی اخلاقی حالت تبدیل ہو جائے یا براہِ راست اپنے فرائض کی ادائیگی پر قادر نہ رہے تو اسے معزول کر دیا جائے گا۔[۴]

غرض اسلام میں امام کے اختیارات غیر محدود نہیں ہیں اور اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ جو

---

[۱] الاحکام السلطانیہ ص ۲۔

[۲] الاحکام السلطانیہ ص ۶

[۳] الاحکام السلطانیہ کے مصنف نے امام کے فرائض یہ بتائے ہیں: حفاظتِ دین، قیامِ امن، قیامِ نظام، سزاؤں کا اجراء، احکام کی تنفیذ، سرحدوں کی حفاظت، جہاد، محاصل کی تحصیل، اور انفاق میں عام مسلمانوں کی دولت کی نگرانی، اور ان تمام ذمے داریوں کے سنبھالنے والے افراد کار کی نگرانی۔

[۴] بحوالۂ سابق ص ۱۲ - ۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ بلکہ وہ امت کا ایک فرد ہے جسے امت کی قیادت کے لئے منتخب کر لیا گیا ہے۔ اس کے اوپر امت کی جانب سے کچھ ذمے داریاں عائد ہوتی ہیں اور امت پر اس کے کچھ حقوق ہوتے ہیں۔ اسے بس اتنا ہی اقتدار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنی ذمے داریوں کو انجام دے سکے اور اپنے حقوق کی تکمیل کرا سکے۔ امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے فرائض کی بجاآوری اور اپنے حقوق کی تکمیل میں شریعت کی نصوص سے باہر نہ جائے اور روح شریعت کی خلاف ورزی کا مرتکب نہ ہو۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاَنِ احْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ (المائدہ ۴۹:۵)

پس اے محمدؐ! تم اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو۔

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ (الجاثیہ ۱۸)

پھر ہم نے تم کو دین کے کھلے رستے پر قائم کر دیا تو اسی رستے پر چلے چلو اور نادانوں کی خواہشوں کے پیچھے نہ چلنا۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ (المائدہ ۴۴:۵)

جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی کافر ہیں۔

امام پر شریعت کی اتباع اور نصوص شریعت کی پیروی لازم کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اقتدار شریعت کے دائرے میں محدود ہو جائے، جس امر کی شریعت اجازت دیتی ہو اس میں تو اس کا اقتدار کارفرما ہو، مگر جو امور شریعت میں ممنوع ہیں ان میں اس کا اقتدار بھی بے اثر ہو جائے اور شریعت میں امام کے لئے بھی وہی امور جائز ہیں جو امت کے ہر فرد کے لئے جائز ہیں اور انہی امور سے امام بھی محروم ہے جن کی ممانعت امت کے تمام افراد کو کی گئی ہے۔

اصول دوم: زیادتیوں اور لغزشوں کے وقت حاکم کی مسئولیت کا تصور

امام کی ذمے داریاں اور فرائض بیان کرنے کے بعد اور اس کے اقتدار کو کچھ حدود میں محدود کرنے کے بعد امام کو ان تمام اعمال پر جواب دہ قرار دیا گیا ہے۔ جو اس کی حدود اختیار سے متجاوز ہوں۔ خواہ وہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعمال قصداً کیے گئے ہوں یا اس کے اپنے فرائض سے لاپرواہی کی بنا پر ظہور میں آئے ہوں۔ حاکم کی مسئولیت کا اسلامی تصور منطقی نتیجوں کے مطابق اور ایک طبعی نتیجہ ہے، کیونکہ شریعت نے حاکم کے حقوق اور واجبات بیان کر دیئے اور اس پر لازم کر دیا کہ وہ شریعت کی مقرر کی ہوئی حدود سے تجاوز نہ کرے۔ نیز شریعت نے حاکم کو کوئی امتیاز عطا کیے بغیر اسے ایک عام شہری کے مساوی درجہ دیا ہے۔ اس لیے انصاف اور مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ جب ہر فرد اپنے خلافِ شریعت اعمال پر جواب دہ ہے تو حاکم کے بھی تمام خلافِ شریعت اعمال پر بازپرس کی جائے۔ خواہ وہ اعمال اس نے بالارادہ کیے ہوں یا اس کی لاپرواہی کی بنا پر ظہور پذیر ہوئے ہوں [1]

اصولِ سوم: اُمّت کو حاکم کے معزول کر دینے کا حق

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ امامت ایک معاہدہ ہے، جس کی رُو سے عوام اپنے حاکم کا انتخاب کرتے ہیں۔ اور حاکم چونکہ ان کے معاملات و مسائل کی نگرانی اور شریعت کے مقرر کردہ طریقے کے مطابق ان کی قیادت کرتا ہے اس لیے وہ اس کی اطاعت بجا لاتے ہیں۔ اس منطق کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ حاکم جو شریعت کی مقرر کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے اپنے فرائض انجام دے۔ اس کی اتباع اور اطاعت کی جائے، لیکن حاکم اگر اپنی ذمے داریوں کو پورا نہ کرے یا شرعی حدود کا پاس و لحاظ نہ رکھے تو عوام پر اس کی اتباع اور اطاعت لازم نہیں ہے بلکہ اسے چاہیئے کہ وہ فوراً اپنے منصب سے ہٹ جائے اور اس شخص کے لیے جگہ خالی کر دے جو قوانینِ الٰہیہ کے نفاذ کی پوری قدرت رکھتا ہو۔ اور اگر وہ بخوشی اپنے منصب سے دست بردار نہ ہو تو قوم اسے جبراً ہٹا دے اور اس کی جگہ کسی اور کو سربراہِ امّت منتخب کر لے۔

یہی منطقی نتیجہ شریعت کا واضح حکم بھی ہے جس کا قرآن نے فیصلہ فرمایا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفائے راشدین نے اس پر عمل کیا۔ اللہ سبحانہٗ اولوالامر کی اطاعت کا حکم فرماتے ہیں بشرطیکہ ان حدود میں رہتے ہوئے، جن کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا:

---

[1] یہاں ہم اس موضوع کو بیان کریں گے کہ شریعت کے احکام تمام لوگوں پر مساوی حیثیت سے جاری ہوتے ہیں۔ وہاں ہم حکام کی جوابدہی پر مفصّل گفتگو کریں گے۔ اس موقع پر حکام کی جوابدہی کے بارے میں اسی قدر اشارہ کیا گیا ہے جس قدر شریعت کی امتیازی خصوصیات اجاگر کرنے اور یہ بتانے کے لیے ناگزیر تھا کہ اس کے اصول تمام جدید قوانین پر مقدم ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا۔ (النساء: ۵۹)

اے ایمان لانے والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسولؐ کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔ پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملے میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو۔ اگر تم واقعی اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہو، یہی ایک صحیح طریق کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"جس کام میں اللہ سبحانہٗ کی نافرمانی ہوتی ہو اس میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جا سکتی۔"

اور آپؐ نے فرمایا:

"معروف میں اطاعت ہے۔"

اولوالامر کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"ان میں سے جو کسی گناہ کی بات کا حکم دے، اس کی اتباع اور اطاعت لازم نہیں ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا۔ آپؓ نے اپنی پہلی ہی تقریر میں مندرجہ بالا نصوص کی انتہائی باریکی سے تطبیق فرمائی:

"اے لوگو! میں تم پر والی بنا دیا گیا ہوں، مگر میں تم سے بہتر نہیں ہوں۔ اگر میں اچھے کام کروں تو میری مدد کرو، اور برے کام کروں تو مجھے درست کر دو۔ جب تک میں اللہ کی اور اس کے رسول صلعم کی اطاعت کرتا رہوں تم بھی میری اطاعت کرتے رہو اور جب میں اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے۔"

حضرت عمرؓ، حضرت ابوبکرؓ کے بعد مسلمانوں کے وَلی اَمر بنے، تو آپ مندرجہ بالا نصوص کے معانی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

سے اظہار اور ان کے ذہنوں میں جاگزیں کرنے کے بے حد خواہش مند تھے۔ چنانچہ آپ نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا:

"میں تو یہ چاہتا ہوں کہ اگر میں اور تم کسی کشتی میں طوفانی موجوں کے حوالے کر دیئے جائیں، اور وہ کشتی اِدھر اُدھر ڈولتی ہوئی ہو، تو بھی لوگ اس بات میں کوتاہی نہ کریں کہ کسی کو اپنا امیر منتخب کر لیں۔ پھر اگر وہ درست رہے تو اس کی اتباع کرتے رہیں، اور اگر راہِ راست سے ہٹ جائے تو اُسے قتل کر ڈالیں"۔

حضرت طلحہؓ نے فرمایا:

"آپؓ یہ کیوں نہیں کہتے کہ اگر غلط طریقہ اختیار کرے تو اسے معزول کر دیں"۔

آپؓ نے فرمایا:

"نہیں! قتل بعد والوں کے لئے زیادہ عبرتناک ہوگا"۔

تحدیدِ اقتدار کا یہ نظریہ شریعتِ اسلامیہ نے اس وقت پیش کیا تھا جب اقتدار غیر محدود ہوا کرتا تھا۔ اس لئے ظاہر ہے یہ نظریہ اس لئے وجود میں نہیں آیا تھا کہ یہ معاشرے کی ضرورت کے مطابق اور سماجی حالت سے ہم آہنگ تھا۔ بلکہ یہ اس لئے آیا تھا کہ یہ ایک مکمل اور دائمی شریعت کے کمال اور دوام کے لئے ناگزیر تھا۔ معاشرے کے معیار کو بلند کر کے اسے شاہراہِ ترقی پر گامزن کرنا مقصود تھا۔

اس نظریئے سے متعلق نصوص اس قدر عمومیت کی حامل اور اس قدر لچک دار ہیں کہ ہر جگہ اور ہر دور میں ان کی تطبیق (Application) ہو سکتی ہے اور نئے سے نئے حالات میں بھی ان کا دامن تنگ نہیں ہو سکتا۔

اقتدارِ حاکم کی تحدید میں شریعت تمام قوانین پر مقدم ہے۔ سب سے پہلے شریعت ہی نے حاکم اور محکوم کے درمیان تعلقات کی یہ بنیاد مقرر کی ہے اور یہ تصور دیا ہے کہ برسرِ اقتدار لوگوں پر امت کا اقتدار حاوی ہے، جب کہ سب سے پہلا قانون جس نے برسرِ اقتدار طبقے پر قوم کی بالادستی تسلیم کی ہے وہ قانونِ انگلستان ہے جس نے سترھویں صدی میں یعنی شریعتِ اسلامیہ سے گیارہ صدیوں بعد اس اصول کو جگہ دی ہے۔ پھر اٹھارہویں صدی میں فرانسیسی انقلاب (French Revolution) کے بعد اس اصول نے دیگر قوانین میں رواج پایا ہے۔

"تحدیدِ اختیارات" کے نظریئے کے انطباق میں بھی جدید قوانین نے شریعتِ اسلامیہ ہی کی پیروی کی ہے اور اربابِ اقتدار اور عوام کے درمیان دستور کی حد کو فاصل قرار دیا ہے، جس میں افراد،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جماعتوں اور حکام کے حقوق اور احکام کا دائرہ اختیار بیان کر دیا جاتا ہے ۔ جیسا کہ شریعت میں ارباب اقتدار اور عوام کے درمیان حقوق کا اصل خود نصوص شریعت ہیں جو دراصل ایک اسلامی دستور ہیں ۔

۲۹ : نظریہ طلاق

شریعت اسلامیہ نے مرد کو اجازت دی ہے کہ وہ عورت کو طلاق دے خواہ اس عورت کے ساتھ مخصوص تعلقات قائم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں اور خواہ اس رشتۂ ازدواج کے کسی نقصان پر کوئی ظاہری دلیل بھی موجود نہ ہو، ہر حالت میں عورت کو طلاق دینے کا حق مرد کو حاصل ہے ۔

البتہ شریعت اسلامیہ نے عورت کو یہ حق دیا ہے کہ اگر وہ یہ بات ثابت کر دے کہ اس کا شوہر اس کے کسی مادی یا اخلاقی نقصان کا سبب بن رہا ہے یا وہ ان حقوق کی ادائیگی نہیں کر رہا ہے جو شریعت نے اس پر عورت کے حق میں لازم کئے ہیں تو اس صورت میں عورت عدالت سے مطالبہ کر سکتی ہے کہ وہ اس کو اس کے شوہر سے طلاق دلوا دے ۔

مرد اور عورت کے درمیان حقِ طلاق کے استعمال میں بنیادی فرق یہ ہے کہ مرد کو مسائل زوجیت میں سربراہی اور بالادستی حاصل ہے[1] مرد ہی ان ذمے داریوں کا بارِ گراں برداشت کرتا ہے ۔ اسے ہی بیوی کا مہر دینا پڑتا ہے ، اور وہی شادی کے اخراجات کا کفیل ہوتا ہے ، اسی کو عقد کے دن سے ہی بیوی کے اخراجات کی ادائیگی کرنا پڑتی ہے ۔ خواہ بیوی اس کے گھر منتقل بھی نہ ہوئی ہو ، اور اسی کو اپنی اولاد کی تمام ذمے داری قبول کرنی پڑتی ہے ۔ اس لئے ان عظیم ذمے داریوں کے بالمقابل اسے بغیر کسی شرط اور قید کے حقِ طلاق ملنا چاہیئے اور اس میں خود عورت کا بھی مفاد موجود ہے اور وہ یہ کہ اگر مرد کو طلاق کے اسباب بیان کرنے کے لئے کہا جائے گا تو اس سے عورت کی نیک شہرت پر حرف آئیگا اور ہو سکتا ہے کہ بعد میں اسے نکاحِ ثانی میں دشواری پیش آئے ۔ عورت کو مطالبۂ طلاق کا حق اس صورت میں دیا گیا ہے جب اسے اپنے شوہر سے مادی یا اخلاقی ایذا رسانی ہو ۔ عورت کے اس مشروط حق میں مسائل زوجیت میں مرد کی بالادستی کے اصول سے بھی مطابقت ہے اور عورت کے لئے مرد کی زیادتیوں کے خلاف مناسب تحفظ بھی موجود ہے ۔ نیز شوہر کو بھی یہ تحفظ ملتا ہے کہ مطالبۂ طلاق میں عورت اس کے ساتھ کوئی زیادتی نہ کرے ۔

غرض شریعت اسلامیہ نے اگر ایک جانب مرد کو طلاق کا غیر مشروط حق دیا ہے تو دوسری جانب مرد پر

---

[1] دفعہ نمبر ۲۰ ملاحظہ فرمایئے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بیوی کے تحفظ اور اس کے مفاد کی تکمیل کے فرائض بھی عائد کئے ہیں۔

طلاق یا تو دخول سے قبل اور مہر متعین کرنے سے قبل ہوتی ہے۔ یا قبل دخول اور مہر متعین کرنے کے بعد ہوتی ہے یا بعد دخول ہوتی ہے۔ ہر صورت میں مرد پر عورت کے حق میں کچھ ناگزیر ذمے داریاں ہیں۔ اور یہ ذمے داریاں جہاں ایک طرف عورت کے لئے طلاق کا ایک قسم کا معاوضہ ہیں وہاں وہ مرد کو بھی اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ حق طلاق کے استعمال سے قبل خوب غور و فکر کرے۔

قبلِ دخول اور مہر متعین کرنے سے پہلے طلاق

اگر مرد عورت کو مخصوص تعلقات کے قیام سے پہلے اور مہر متعین کرنے سے پہلے طلاق دے تو اسے رواج کے مطابق عورت کو بعوض طلاق کچھ سامان دینا چاہیئے۔ رواج سے مراد اس جگہ یہ ہے کہ جو شوہر کے طبقے اور اس کے درجے اور مقام کے لوگ اس صورتِ حال میں دیا کرتے ہیں، اس سلسلے میں جو لوگ اس شوہر کی مثال سمجھے جائیں گے وہ وہ ہوں گے جو مالی حیثیت میں اس شوہر کے مساوی ہوں گے۔ فرمانِ الٰہی ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

(البقرۃ: ۲۳۶)

تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو۔ قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو، اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیئے۔ خوشحال آدمی اپنی مقدرت کے مطابق اور غریب اپنی مقدرت کے مطابق معروف طریقے سے دے یہ حق ہے نیک آدمیوں پر۔

قبلِ دخول اور مہر متعین کرنے کے بعد طلاق

اگر مرد عورت کو مخصوص تعلقات کے قیام سے پہلے اور مہر متعین کرنے کے بعد طلاق دے تو اس کے ذمے نصف مہر لازم ہے تاکہ فرمانِ الٰہی کے مطابق طلاق کا معاوضہ ہو جائے۔

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ۔ (البقرۃ: ۲۳۷)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

دخول کے بعد طلاق

اگر مرد نے عورت کو دخول کے بعد طلاق دی تو اسے پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ اگرچہ مہر کا بیشتر حصہ اس کے پاس اس وقت موجود نہ ہو۔ نیز جو کچھ شوہر نے عورت کو شادی کے وقت دیا ہے یا اس ازدواجی زندگی کے دوران میں قانونی طور پر یا اپنی خوشی سے جو کچھ اسے دیتا رہا ہے وہ بھی عورت ہی کا ہے اور شوہر کو اس کے مطالبے کا حق نہیں ہے۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے:

وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْـًٔا اَتَاْخُذُوْنَهٗ بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِيْنًا (النساء: ۲۰)

اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ ہی کر لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دے دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا، کیا تم اسے بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لو گے۔

اس کے بعد شوہر کے ذمے لازم ہے کہ وہ بیوی کے اخراجات اس وقت تک برداشت کرے جب تک اس کی عدت پوری نہ ہو جائے اور وہ نکاحِ ثانی کے قابل نہ ہو جائے۔ عورت کی عدت اس کے حاملہ ہونے یا غیر حاملہ ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے۔ اگر حاملہ ہے تو پھر ارشادِ باری تعالیٰ کے مطابق اس کی عدت وضعِ حمل ہے۔

وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق: ۴)

اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل (یعنی بچہ جننے) تک ہے۔

اور اگر حاملہ نہیں ہے تو اس کی عدت فرمانِ باری تعالیٰ کے مطابق تین قروء ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ (البقرة: ۲۲۸)

جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو اپنے آپ کو تین میعادوں تک روکے رہیں۔

(قُرُء) کے معنی ایک رائے کے مطابق حیض کے ہیں، اور دوسری رائے کے مطابق حیض سے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پاک کئے ہیں۔

طلاق سے متعلق مندرجہ بالا نصوص میں یہ بات بے حد نمایاں ہے کہ یہ دفعات انتہائی درجے تک عمومیت کی حامل اور انتہائی درجے تک لچک دار ہیں اور اسی لئے ہر دور میں اور ہر مقام کے لئے مناسب ہیں اور ترمیم اور تبدیلی کی محتاج نہیں ہیں اور خود زمانہ گذرنے کے ساتھ یہ حقیقت ثابت ہوگئی کیونکہ تیرہ صدیوں سے زیادہ کا عرصہ گذرنے کے باوجود بھی یہ دفعات اسی طرح نئی، بارفعت اور صلاحیت کی حامل ہیں جس طرح کہ یہ نزول کے وقت تھیں۔

شریعتِ اسلامیہ نے تو تیرہ صدی قبل ہی شوہر و بیوی کو طلاق کا حق دے دیا تھا۔ اور اسے مضبوط اور منصفانہ ضمانتوں میں محدود کر دیا تھا، مگر دنیائے جدید اس حق سے بیسویں صدی میں آکر متعارف ہوئی ہے اور اس حق کا اعتراف کیا ہے جب کہ اس سے قبل اہلِ مغرب شریعتِ اسلامیہ پر یہ اعتراض وارد کرتے تھے کہ اس میں طلاق کا حق دیا گیا ہے۔ مگر جب کچھ وقت گذر گیا، علوم و ترقی کا دور آیا تو ہم ترقی کی شاہراہ پر گذرنے لگیں اور عقلوں کا زنگ دھل گیا تو علماء اور مفکرین کے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ حقِ طلاق شوہر اور بیوی کے لئے نعمت ہے اور ایک ناکام ازدواجی زندگی، معاشرتی زندگی کی بربادی اور نفسیاتی اذیتوں سے بچنے کا یہ واحد راستہ ہے۔ ناکام شادی کے بعد طلاق ہی کے ذریعے شوہر و بیوی کی قسمت دوبارہ سنور سکتی ہے اور دونوں مزید لغزشوں اور شیطانی وسوسوں سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔

آج کی ترقی یافتہ اقوام کے قوانین میں سے کوئی قانون طلاق کے متعلق دفعات سے خالی نہیں ہے مگر یہ قوانین اصولِ طلاق کے اختیار کرنے میں مختلف ہیں۔ بعض قوانین اس اصول کی تطبیق (Application) میں بڑی وسعت اختیار کرتے ہیں اور کچھ قوانین نے اس کی تطبیق کے دائرے کو محدود کر دیا ہے۔ چنانچہ روسی قانون بغیر کسی شرط اور قید کے عورت اور مرد دونوں کو طلاق کا حق دیتا ہے اس طرح گویا روسی قانون نے اس شرعی اصول کو لے کر جس کو شریعت نے مرد کے لئے مقرر کیا تھا، مرد اور عورت دونوں کے لئے ثابت کر دیا۔ اور امریکہ کی بعض ریاستوں میں عورت اور مرد دونوں کو طلبِ طلاق کا حق حاصل ہے، بجبکہ حقِ طلاق کا طلب کرنے والا یہ ثابت کر دے کہ دوسرا اس کے لئے مادی یا معنوی نقصان کا سبب بن رہا ہے۔ گویا ان قوانین نے اس اصول کو لے کر جس کو شریعت نے عورت کا حق قرار دیا تھا، اسے عورت اور مرد دونوں پر منطبق کر دیا۔ اکثر قوانین محدود دائرے میں اور مخصوص اسباب کے ماتحت مطالبہ طلاق کو جائز قرار دیتے ہیں۔ گویا یہ قوانین عورت کے حق کو محدود دائرے میں اور مخصوص اسباب کے ساتھ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عورت اور مرد دونوں پر منطبق کر دیتے ہیں۔

غرض تیرہ صدیاں گزرنے کے بعد دنیا نے شریعت اسلامیہ کا پیش کردہ نظریہ طلاق قبول کیا۔ اب ہو سکتا ہے کہ بیسویں صدی ختم ہونے سے پہلے طلاق کی تطبیق میں جدید قوانین میں وسعت پیدا ہو جائے، اور وہ نظریہ شریعت کو پوری طرح اپنا لیں۔

گزشتہ بیان کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس وقت شریعت نازل ہوئی، اس وقت کی دنیا اس نظریئے کو قبول کرنے کے لئے پوری طرح تیار نہ تھی۔ بلکہ یہ نظریہ شریعت میں اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ شریعت مکمل ہو جائے، اور نیز اس میں وہ تمام نظریات آجائیں جو ایک مکمل اور دائمی قانون کے لئے ناگزیر ہو سکتے ہیں۔ انسانی معاشرے کا معیار بلند ہو سکے اور وہ ترقی و کمال کی جانب گامزن ہو سکے۔

۳۰: نظریہ تحریم خمر

شریعتِ اسلامیہ نے خمر (شراب) کو بغیر کسی قید و شرط کے مطلقاً حرام قرار دیا ہے، اور اس کی سزا کو ان حدود (سزاؤں) میں شامل کیا ہے جن کو صاحب امر معاف نہیں کر سکتا، اور نہ ان جرائم کو معاف کر سکتا ہے جن کے لئے یہ حدود (سزائیں) مقرر کی گئی ہیں۔ اور نہ قاضی کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ ان حدود میں تخفیف کرے۔ یا ان کو دوسری سزاؤں میں تبدیل کرے یا ان کے نفاذ کو روک دے۔

شریعتِ اسلامیہ نے خمر کو ایک ہی مرتبہ حرام قرار نہیں دیا بلکہ تدریجی طور پر تحریم خمر کا حکم نافذ کیا ہے، کیونکہ اہلِ عرب میں شراب عام تھی اور ان کی عیش و عشرت کا واحد ذریعہ بنی ہوئی تھی۔ اس لئے حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ تحریم خمر کے حکم میں تدریج کو اپنایا جائے۔ چنانچہ تحریم کی نصوص میں سب سے پہلے یہ نص نازل ہوئی:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ۔ (النساء: ۴۳)

اے ایمان والو! نماز کے قریب نہ جاؤ اس حال میں کہ تم نشہ میں ہو۔ یہاں تک کہ جو کچھ (منہ سے) کہتے ہو اسے سمجھنے لگو۔

اس آیت میں اللہ سبحانہ نے حالتِ سُکر میں نماز سے منع فرمایا ہے۔ اب چونکہ نماز فجر سے لے کر عشاء تک پانچ مرتبہ فرض ہے۔ اس لئے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ خمر کی اتنی مقدار استعمال نہ کریں جس سے سکر پیدا ہو تاکہ وہ بغیر سکر نماز پنجگانہ ادا کر سکیں۔ اور غالباً یہی سبب تھا کہ صحابہ کرامؓ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خمر کے بارے میں اصل حکم معلوم کرنے پر مجبور ہوئے۔ چنانچہ ان کے استفسار کے جواب اور حرمتِ خمر کی علت بیان کرنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا۔ (البقرۃ: ۲۱۹)

لوگ آپ سے شراب اور قمار کی بابت دریافت کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے، اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔

غرض ان تدریجی احکام کے ذریعے جب لوگوں کے نفوس ترکِ خمر کے لئے تیار ہو گئے تو اس کی حرمت کا فیصلہ کن اور قطعی حکم نازل ہو گیا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ○ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ۔ (المائدۃ: ۹۰-۹۱)

اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو تاکہ فلاح پاؤ، شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعے سے ڈال دے، اور تمہیں اللہ کی یاد سے اور نماز سے روک دے۔ سو اب بھی تم باز آؤ گے؟

شریعت کی ان نصوص سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آخری حد تک عمومیت کی حامل اور لچکدار ہیں اور اسی خصوصیت کی بنا پر نصوصِ شریعت نزول کے وقت بھی قابلِ تطبیق تھیں۔ اور یہ صلاحیت ان میں تیرہ صدیاں گذرنے کے بعد آج بھی اسی طرح موجود ہے، اور آئندہ بھی ہر دور اور ہر زمانے میں یقیناً اسی طرح موجود رہے گی۔ اس لئے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ شریعت میں ترمیم اور تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شریعت کی ساخت ہی ایسی ہے کہ اس میں ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شریعت اسلامیہ نے تحریم خمر کا حکم معاشرتی حالت سے ہم آہنگی پیدا کرنے یا سماجی ضرورت پر لبیک (Response) کہنے کے لئے نہیں جاری کیا کیونکہ تحریم خمر کا تصور اس وقت ذہنوں سے بہت بعید تھا اور لوگوں کے نفوس اس کے لئے تیار نہ تھے، بلکہ شریعت نے تحریم خمر کا حکم اس لئے جاری کیا تاکہ شریعت کی اس حیثیت میں تکمیل ہو جائے۔ جس حیثیت میں تکمیل ایک کامل، جامع اور دائمی شریعت کے لئے ناگزیر ہے اور اس لئے جاری کیا تاکہ معاشرے کا معیار بلند کر کے اسے رفعت و کمال کی جانب متوجہ کیا جائے۔ آج جب کہ غیر اسلامی دنیا تحریم خمر کے بارے میں متفکر ہے، اور لوگوں کے نفوس تحریم خمر کے لئے تیار ہو چکے ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے تحریم خمر کا حکم دے کر لوگوں کو اس امر کی دعوت دی تھی کہ وہ ترقی کے میدان میں سبقت کر کے اپنے زمانے سے تیرہ صدی آگے بڑھ جائیں۔

شریعت اسلامیہ نے دنیا کو ترک خمر کی دعوت اور لوگوں کو تحریم خمر کا حکم ساتویں صدی عیسوی میں دیا تھا مگر اس وقت اسلامی ممالک کے علاوہ کہیں بھی اس دعوت پر لبیک نہیں کہا گیا، اور تمام غیر اسلامی ممالک میں شراب بدستور عام رہی۔ یہاں تک کہ بالآخر مادی علوم نے یہ بات ثابت کر دی کہ شراب فساد عظیم کی حامل ہے، اس سے صحت کی تباہی، دولت کی بربادی اور عقل ونسل کی کمزوری کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ نیز کثرت مے نوشی سے آئندہ نسلوں کو سخت نقصان پہنچتا ہے۔ ان حقائق کے سامنے آجانے کے بعد اب تحریم خمر کی تحریک زور پکڑتی جارہی ہے۔ اس سلسلے میں جماعتیں بنائی جارہی ہیں، فنڈز جمع کئے جارہے ہیں اور اخبارات کا اجرا عمل میں آرہا ہے۔ فی الواقع تحریم خمر کی تحریک نے قابل لحاظ کامیابی حاصل کی ہے اور مفکرین اور مصلحین کی جانب سے اسے اس قدر تعاون اور امداد مل رہی ہے کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اب تحریم خمر کی تحریک عام ہو گئی ہے۔

تحریم خمر کی تحریک کے اثرات موجودہ صدی میں جاری ہونے والے قوانین میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں کچھ ہی سال پہلے امریکہ میں کامل تحریم خمر کا قانون پاس ہو چکا ہے اور دو سال قبل اسی قسم کا قانون ہندوستان میں بھی جاری ہو چکا ہے۔ ان دونوں حکومتوں نے شراب کو بالکلیہ ناجائز قرار دے دیا ہے، اس کے علاوہ بیشتر ممالک میں شراب پر جزوی پابندیاں لگائی جاچکی ہیں۔ مثلاً پبلک مقامات پر دن کے مقررہ اوقات میں شراب کی خرید و فروخت ممنوع قرار دے دی گئی ہے اور ایک خاص حد سے کم عمر رکھنے والے افراد کو شراب پیش کرنا یا بیچنا خلاف قانون کر دیا گیا ہے۔

غرض آج جب سائنسی طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ شراب کسی قوم کو سخت نقصان پہنچاتی ہے تو دنیا تحریم خمر کے لئے ذہنی طور پر تیار ہو چکی ہے اور اب تحریم خمر کی دعوت روز بروز شدت اختیار کرتی جارہی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اور اس تحریک کو علماء اور مصلحین کی جانب سے ہر قسم کی تائید و توثیق حاصل ہوتی جا رہی ہے، اور وہ دن دُور نہیں ہے جب تمام دنیا کے ممالک شراب پر مکمل پابندی عائد کر دیں گے اور اب دنیا شریعت اسلامیہ کا پیش کردہ نظریہ اپنا رہی ہے کہ جس پر انسانیت نے تجربہ کر کے پر نیرہ صدیوں کے طویل عرصے میں لبیک نہ کہی تھی، اب وہ اس حق کی پکار پر لبیک کہہ رہی ہے۔

۱۳: تعدادِ ازدواج کا تصوّر

شریعت اسلامیہ نے اوّل یوم سے کثرتِ ازدواج (Polygamy) کو جائز قرار دیا ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ شوہر متعدد ازواج کے درمیان عدل قائم کر سکتا ہو۔ اگر وہ سمجھتا ہے کہ وہ عدل قائم نہیں کر سکتا، یا اسے خطرہ ہو کہ وہ عدل سے کام نہیں لے گا، تو پھر اس کو صرف ایک عورت سے نکاح جائز ہے۔ اور اور اگر وہ سمجھتا ہے کہ وہ عدل قائم کر سکتا ہے تو وہ چار عورتوں تک سے نکاح کر سکتا ہے۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً ۔ (النساء: ۳)

تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کر لو، خواہ دو دو خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے، تو پھر ایک ہی پر بس کرو۔

تعدّدِ ازدواج میں شریعت کا اپنا فلسفہ ملحوظ ہے جو فی الحقیقت انسانی طبیعت سے بھی ہم آہنگ ہے اور ازدواج میں شریعت کے پیشِ نظر جو مقاصد ہیں، ان سے بھی پوری طرح مطابقت رکھتا ہے۔

تعدّدِ ازدواج کے تصور میں شریعتِ اسلامیہ کا یہ فلسفہ کارفرما ہے کہ شریعت زنا کو بالکلیہ حرام قرار دیتی ہے اور اس نے اس جرم پر سخت ترین سزا متعین کی ہے، یہاں تک کہ زانی مُحْصَن (شادی شدہ) کی سزا تو سنگسار کر دینا ہے، اس لئے ایسا نہ ہونا چاہئے کہ شریعت ایک جانب تو زنا کو حرام قرار دے اور دوسری جانب زنا کا دروازہ بھی کھلا رہنے دے، اور اس میں شبہ نہیں کہ کثرت ازدواج کی ممانعت لوگوں کو زنا کی جانب لے جانے والی ہے۔ کیونکہ دنیا میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہوتی جا رہی ہے، اور ہر جنگ کے نتیجے میں عورتوں کی اس شرح میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں کثرتِ ازدواج کی ممانعت کا یہ مطلب ہو گا کہ بہت سی عورتیں شادی سے محروم رہ جائیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت اپنی طبیعت کے خلاف جہاد کرتی رہے اور اس جہاد میں ناکام ہو کر اپنے آپ کو بے عزتی کے سپرد کر دے اور گناہ کی گود میں ڈال دے۔ اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ جنسی عمل کی استعداد کے لحاظ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

سے مرد اور عورت دونوں مختلف ہیں۔ عورت ہر وقت مرد کا لباس نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اوسطاً ہر ماہ ایک ہفتہ اس کا ایام کا ہوتا ہے اور کبھی ایام پندرہ روز تک بھی رہتے ہیں اور ان دنوں میں مخصوص تعلقات حرام ہیں۔ پھر جب عورت کے بچہ پیدا ہوتا اور اسے نفاس آتا ہے تو ان چالیس دنوں میں بھی مخصوص تعلقات حرام ہیں۔ اور ایام حمل میں بھی عورت کی اس استعداد میں کمی آجاتی ہے یا کم از کم حمل کی آخری تہائی مدت میں تو یقیناً عورت کی جنسی استعداد سرد ہو جاتی ہے، مگر مرد کی استعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ اور اس کی جنسی صلاحیت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ اب اگر تعدّد ازدواج کی ممانعت کر دی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بہت سے مردوں کو زنا کی جانب مائل ہو جانے دیا جائے کیونکہ بہت سے مرد ان دنوں میں جب ان کی بیوی حیض، نفاس اور حمل سے گزر رہی ہو اپنی جنسی جبلتوں کو دبانے پر قدرت نہیں رکھتے۔

شریعتِ اسلامیہ نے تعدّد ازدواج کی اجازت دے کر انسانی طبیعت سے ہم آہنگی اختیار کی ہے اور اس کی جنسی جبلتوں کا صحیح اندازہ لگایا ہے اور مرد اور عورت کو اس امتحان میں نہیں ڈالا ہے۔ جس میں کامیابی کی توقع بمشکل دس فی صد ہوا اور نہ مرد پر یہ لازم کر کے کہ وہ صرف ایک عورت سے شادی کرے، کچھ عورتوں کو مجبور کیا ہے کہ وہ سدا کنواری بیٹھی رہیں، مردوں کی آرزو کریں مگر مرد میسر نہ ہوں اور اپنی اولاد اور اپنے گھر کے خواب دیکھیں مگر یہ خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہوں اور اپنی جنسی جبلتوں (Sexual Instincts) سے نبرد آزما رہیں۔ مگر اس مقاومت سے صحت و عقل میں کمزوری اور شرافت و عزت میں کمی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے۔ نیز شریعت اسلامیہ میں مرد کو ایک زوجگی (Monogamy) کا حکم دے کر، عورت کے حیض و نفاس کے اوقات میں جب عورت کی جنسی استعداد سرد پڑ جاتی ہے۔ مرد کو جنسی جبلتوں کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا گیا۔ کیونکہ مرد اکثر و بیشتر عقل سے زیادہ جبلت کا تابع فرمان ہو جاتا ہے۔ عورت کا بھی اگرچہ یہی حال ہے مگر عورت اپنی جنسی جبلتوں کے اخفا (Suppression) پر مرد سے زیادہ قدرت رکھتی ہے۔

تعدّد ازدواج کا شرعی جواز اس غرض و غایت سے بھی ہم آہنگ ہے۔ جو دونوں صنفوں کے تعلقات میں پنہاں کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ فی الواقع دونوں صنفوں میں جنسی جبلت (Sexual Instinct) حفظِ نوع کے لئے پیدا کی گئی ہے، اور نکاح اس لئے فرض کیا گیا ہے تاکہ نسل چلے اور خاندان بنے۔ اب اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو بعد میں بانجھ ثابت ہو اور اس کی دوسری شادی جائز نہ ہو تو اس کا عمل جنس اس مقصد کی ادائیگی سے قاصر رہے گا جس کی ادائیگی کے لئے اس کی جنسی جبلت پیدا کی گئی ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور خود شادی کا مقصد بھی فوت ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ مرد کی نسل کشی کی صلاحیت غیر محدود ہے، جب کہ عورت کی نسل کشی کی صلاحیت محدود ہے۔ چنانچہ مرد ساٹھ اور ستر کی عمر تک باپ بننے کے قابل رہتا ہے اور یہی اس کی انتہائی عمر بھی ہوتی ہے۔ جب کہ عورت میں پیدائش کی صلاحیت چالیس پچاس سال کے درمیان ہی ختم ہو جاتی ہے اگر مرد پر تعدّدِ ازدواج ممنوع کر دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس مدت تک ان میں نسل کشی کی صلاحیت ہے اس کی نصف مدت تک وہ اس فریضہ کی ادائیگی سے قاصر رہے گا۔

تعدّدِ ازدواج کا اسلامی تصوّر نقصان اور حرج کو ختم کرتا ہے، عورتوں میں مساوات قائم کرتا ہے، اور اخلاقی معیار کو ترقی دیتا ہے۔ تعدّدِ ازدواج کا اثبات کرنے والی نص حد درجہ عمومیت اور لچک کی حامل ہے جس کی بناء پر اس کی صلاحیت نفاذ اسی طرح برقرار ہے اور آئندہ بھی اسی طرح برقرار رہے گی۔

شریعت کی یہ نص معاشرتی صورتِ حال سے تطابق کے لئے نہیں آئی تھی کیونکہ اہلِ عرب میں غیر محدود تعداد میں شادیاں کرنے کا رواج تھا۔ ان کے لئے تو چار بیویوں کی تعداد بھی گراں تھی۔ چنانچہ اس قرآنی آیت کے نزول کے بعد بہت سے لوگوں کو چار کی تعداد باقی رکھنے کے لئے اپنی کئی کئی بیویوں کو طلاق دینا پڑی۔ مگر شریعت نے یہ قانون اس لئے مقرر کیا تاکہ معاشرے کا معیار بلند ہو۔

تعدّدِ ازدواج کا اسلامی تصوّر ان تصورات میں سے ایک ہے، جسے رواجی قوانین نے آج تک تسلیم نہیں کیا ہے۔ بلکہ یہ تصور ماضی میں اہلِ مغرب کے تحیّر اور استکراہ کا سبب بنا رہا ہے اور اس تصوّر کی بنیاد پر وہ اسلام پر اعتراضات بھی کرتے رہے ہیں، مگر اب یہ تصور ان کے علماء اور مصلحین کی صفوں میں اپنی جگہ بناتا جا رہا ہے اور اخبارات و رسائل میں اسے جگہ ملتی جا رہی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جدید قوانین کسی وقت اس تصور کو بھی تسلیم کر لیں۔ ۱۹۱۴ء کی پہلی جنگِ عظیم اور ۱۹۳۹ء کی دوسری جنگِ عظیم کے بعد مغربی ذہن اس تصور کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوتا جا رہا ہے۔ کیونکہ ان دونوں جنگوں میں مردوں کی کثیر تعداد قتل ہو گئی، عورتیں بیوہ ہو گئیں، اور اس طرح عورتوں کی تعداد مردوں سے بہت زیادہ بڑھ گئی۔

صحیح بات یہ ہے کہ جنگوں کے ہولناک نتائج ہی نے اہلِ مغرب کو تعدّدِ ازدواج کے بارے میں سوچنے پر مجبور نہیں کیا ہے، بلکہ اس تصور کی جانب میلان کے اور بھی متعدد اسباب ہیں مثلاً:

ایک سبب تو یہ ہے کہ مغرب میں دوستیوں (Friendship) کا اس قدر رواج ہو گیا ہے کہ ایک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مرد کی متعدد دوست ہوتی ہیں، جو اس کی مردانگی، اس کی مہربانیوں اور اس کی آمدنیوں میں اس کی حقیقی بیوی سے حصہ بٹاتی ہیں، بلکہ کبھی کبھی تو ان دوستوں کو حقیقی بیویوں سے زیادہ مفادات حاصل ہو جاتے ہیں۔

دوسرا سبب زنا کی زیادتی ہے۔ اور اس کے سنگین نتائج ہیں جن میں ایک اولاد زنا کی کثرت کا مسئلہ ہے، جنہیں مائیں بے عزتی کے خوف سے سڑکوں پہ ڈال جاتی ہیں، یا پیدائش سے قبل ہی ضائع کرا دیتی ہیں۔

تیسرا سبب عورتوں کی طبعی زیادتی اور کثرت ہے' اور ان عورتوں کی یہ فطری خواہش ہے کہ ان کے بھی شوہر ہوں اور وہ بھی مائیں بنیں، اور

چوتھا سبب دنیا کے مغرب میں افزائشِ نسل میں قابلِ لحاظ کمی کا مسئلہ ہے۔ ان تمام اسباب کی بنا پر اہلِ مغرب اب کثرتِ ازدواج کے جواز کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہو گئے کیونکہ یہی ان تمام خطرناک اجتماعی امراض کا طبعی علاج ہے۔

۴۳: ثبوت اور معاہدات کے نظریات

شریعتِ اسلامیہ کے ان چند تصورات کو ہم ایک ہی عنوان کے تحت بیان کر رہے ہیں۔ کیونکہ قرآن نے ان سب تصورات کو ایک ہی آیت — یعنی آیت دَین — میں یکجا بیان کیا ہے اور اس لئے کہ یہ تصورات باہم مربوط ہیں اور ہمیں ان کے بارے میں صرف اسی قدر گفتگو کرنی ہے جس سے شریعت اسلامیہ کی خصوصیات اجاگر ہو سکیں۔

آیتِ دَین سے مراد مندرجہ ذیل آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرہ: ۲۸۲)

اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو، تو اس کو لکھ لیا کرو اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے، اور لکھنے والا لکھنے سے انکار نہ کرے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو سکھا دیا ہے پس چاہیئے کہ وہ لکھ دے اور چاہیئے کہ وہ شخص لکھوائے جس کے ذمے حق واجب ہے اور چاہیئے کہ وہ اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتا رہے اور اس میں کچھ بھی کم نہ کرے۔ پھر اگر وہ جس کے ذمے حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھوا سکے تو لازم ہے کہ اس کا کارکن ٹھیک ٹھیک لکھوا دے۔ اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو۔ پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو تا کہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلا دے، اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں، اور اس (معاملت) کو خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی اس کی میعاد تک لکھنے سے اکتا نہ جاؤ۔ یہ کتابت اللہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ قرینِ عدل ہے۔ اور شہادت کو درست تر رکھنے والی ہے اور زیادہ سزاوار اس کی کہ تم شبہ میں نہ پڑو بجز اس کے کہ کوئی سودا دست بدست ہو جسے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو، سو تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے نہ لکھو، اور جب خرید و فروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کر لیا کرو اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان نہ دیا جائے، اور اگر ایسا کرو گے تو یہ تمہارے حق میں ایک گناہ (شمار) ہو گا اور اللہ سے ڈرتے رہو، اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے۔

مندرجہ بالا آیات کچھ قانونی اصولوں اور فقہی نظریات پر مشتمل ہیں جن میں سے چند اہم اصول و نظریات

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہاں بیان کئے جاتے ہیں۔

۳۴ : تحریری ثبوت کا تصور

شریعت اسلامیہ نے لازمی قرار دیا ہے کہ کسی مقررہ مدت کے لئے دیئے ہوئے قرض کو ضرور ضبطِ تحریر میں لانا چاہیئے، خواہ قرض کی رقم زیادہ ہو یا کم۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے:

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ

(البقرۃ: ۲۸۲)

اے ایمان والو! جب اُدھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔

اسی طرح فرمانِ الٰہی ہے:

وَلَا تَسْئَمُوْآ اَنْ تَکْتُبُوْہُ صَغِیْرًا اَوْ کَبِیْرًا اِلٰٓی اَجَلِہٖ۔ (البقرۃ: ۲۸۲)

اور اس (معاملت کو) خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی اس کی میعاد تک لکھنے سے اکتا نہ جاؤ۔

لفظ 'دَین' میں ہر نوعیت کا 'التزام' داخل ہے۔ کیونکہ ہر 'التزام' (کسی بات کا لازمی ہو جانا) اس شخص کی جانب سے جس کے مفاد میں یہ بات لازم ہوتی ہے۔ اس شخص پر جس پر یہ لازم ہوتی ہے ایک قسم کا قرض ہے۔ اس لئے 'دَین' کے لفظ میں اس قسم کا قرض، رہن، ادھار قیمت پر خریداری اور کسی عمل کا معاہدہ سب ہی داخل ہیں[1]۔

البتہ وہ معاملات جو فوراً ہی نمٹ جائیں اور معاہدے کے دونوں فریق اپنی ذمے داریاں پوری کر دیں اور اپنے حقوق اُسی وقت حاصل کر لیں تو اس قسم کے معاملات کی کتابت ضروری نہیں ہے۔ جیسے کوئی شخص کوئی چیز خریدے اُسی وقت اسے لے لے اور اس کی قیمت بھی ادا کر دے، تو یہ معاملے ضبطِ تحریر میں لائے بغیر طے پا سکتے ہیں، خواہ ان کی قیمت کچھ ہی ہو، کیونکہ یہ واقعات ہیں 'التزامات' نہیں ہیں اور مادی واقعات اثبات

---

[1] غرض اسی طرح ہر التزام کو 'دَین' پر قیاس کیا جا سکتا ہے، جب کہ دَین بمعنی قرض ہو، کیوں کہ قرض اور دین دونوں ہی میں صاحبِ معاملہ پر مقررہ وقت گذرنے کے بعد کوئی شے یا عمل لازم آتا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ہر طریقے سے ثابت ہو سکتے ہیں۔

کتابت سے متعلق نصِّ آخری حد تک عمومیت کی حامل اور لچکدار ہے، اور آج بھی اسی طرح منطبق ہو سکتی ہے، جس طرح آج سے تیرہ صدی قبل اس کی تطبیق (Application) ہو سکتی تھی، اور مستقبل میں بھی اس کا انطباق ہو سکتا ہے، اور یہی وہ خصوصیت ہے جس کی بنا پر اسلامی شریعت کسی ترمیم اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی۔

جب یہ نصّ (آیتِ مبارکہ) نازل ہوئی، عرب ان پڑھ تھے اور اتھاہ جنگلوں میں سخت کوشی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان لوگوں میں ایسے معاملات بہت ہی کم ہوتے جس میں کسی خاص قانون کی ضرورت پیش آتی۔ اگر شریعت کا مزاج بھی مروّج قانون کی طرح ہوتا تو "التزامات" کے ثبوت کے لئے لوگوں کی ضروریات کے بقدر ہی احکامات جاری کرتی یا اس کے احکام ایسے ہوتے جو اہلِ عرب کی امیّت اور جہالت سے ہم آہنگ ہوتے، مگر شریعتِ اسلامیہ نے ان پڑھوں پر بھی ہر چھوٹے بڑے معاملے کی کتابت لازم کر دی، تو یہی وہ رفعت ہے جو شریعتِ اسلامیہ کا مخصوص امتیاز رہا ہے۔

جی ہاں شریعتِ اسلامیہ نے ان پڑھوں پر کتابت لازمی کر دی، تاکہ تعلیم حاصل کرنے سے ان کے شعور میں وسعت پیدا ہو، ان کے ذہن ثقافت آشنا ہوں اور وہ اس دنیا کو بہتر طریقے پر سمجھ کر اقوامِ عالم سے نبرد آزما ہونے اور ان پر غلبہ اور اقتدار پانے کے قابل ہو جائیں — یہ تصورِ کتابت کے خالص اجتماعی اور سیاسی پہلو ہیں۔ مگر اس کا قانونی فائدہ، حقوق کی حفاظت، شہادتوں کا قیام اور شکوک و شبہات سے دُور رہنا ہے۔

شریعتِ اسلامیہ نے ہر چھوٹے بڑے معاملے کی کتابت لازم کر کے ایک عظیم نظریہ پیش کیا ہے جس کے متعدد، سیاسی، اجتماعی اور قانونی پہلو ہیں۔ اور یہ نظریہ جسے اللہ سبحانہ نے اپنے قرآنِ کریم میں اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ساتویں صدی عیسوی میں نازل فرمایا تھا، یہ قوانینِ حاضرہ اور اجتماعی افکار کے جدید ترین نظریات میں سے ہے۔ انیسویں صدی کے اور بیسویں صدی کے شروع میں متعدد ممالک نے اپنے عوام پر جبری تعلیم لازم کر دی ہے اور یہ گویا سیاسی اور اجتماعی دائروں میں نظریۂ اسلامی کی تطبیق ہے۔ اور اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں فرانسیسی قانون نے یہ بات لازم کر دی کہ اگر قرض ایک مقررہ مقدار سے زیادہ ہو تو اس کی کتابت لازم ہے۔ اور اس فرانسیسی قانون سے یہ اصول تمام مغربی ممالک کے قوانین نے بھی اخذ کر لیا۔ مگر ماہرینِ قانون کا خیال ہے کہ تحریری ثبوت کا نظریہ اس وقت مکمل اور مفید ہو گا جب کتابت ہر چھوٹے بڑے معاملے میں لازم کر دی جائے۔ چنانچہ ماہرین

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قانون اپنی اس رائے کا مسلسل اظہار کرتے رہے، یہاں تک کہ بالآخر یورپ کے بعض ممالک میں یہ اصول قانون میں شامل کر لیا گیا۔ دیگر ممالک میں بھی اس قسم کی کوششیں جاری ہیں اور توقع ہے کہ ایسا ہو جائے گا۔ گویا عصرِ حاضر میں ثبوت کا جدید ترین نظریہ وہی ہے جسے شریعتِ اسلامیہ نے پیش کیا تھا اور جو آج جدید قوانین کا حصہ بن چکا ہے اور ماہرینِ قانون دیگر ممالک میں اس کے شامل کئے جانے پر اصرار کر رہے ہیں۔

۴۳: تجارتی معاملات کا ثبوت

شریعتِ اسلامیہ نے ــ جیسا کہ بیان ہو چکا ــ قرض کے اثبات کے لئے تحریر کو لازمی قرار دے دیا ہے۔ مگر اس عام اصول سے تجارتی معاملات کو مستثنیٰ (Exception) قرار دیا[1] ہے۔ اور اجازت دی ہے کہ اس تجارتی معاملے کو اثبات کے دوسرے طریقوں سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے چنانچہ فرمایا:

إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا۔ (البقرہ ۲۸۲)

بجز اس کے کہ کوئی سودا دست بدست ہو جسے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو، سو تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے نہ لکھو۔

تجارتی معاملات کو شرطِ کتابت سے مستثنیٰ قرار دینے کی اصل علت یہ ہے کہ تجارتی معاملات بڑی تیزی سے طے پاتے ہیں اور اس میں انتظار کی گنجائش نہیں ہے نیز چونکہ تجارتی معاملات کثیر تعداد میں پے در پے اور متنوع ہوتے ہیں۔ اس لئے ان میں کتابت کی شرط لگانے سے حرج اور نقصان کا اندیشہ

---

[1] جیسا کہ شریعت نے بوقتِ ضرورت دین کے معاملے کو شرطِ کتابت سے مستثنیٰ قرار دے دیا ہے، چنانچہ فرمانِ الٰہی ہے:

وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ۔

(البقرۃ: ۲۸۳)

اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دے دی جائیں اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہیئے کہ دوسرے کا حق ادا کر دے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اور اس بات کا خطرہ ہے کہ خریدنے والا خریداری کا موقع گنوا دے اور فروخت کنندہ کو نقصان سے دوچار ہونا پڑے۔ اس لئے جس طرح معاملاتِ قرض میں کتابت کی شرط عائد کی گئی ہے، اس طرح معاملاتِ تجارت میں کتابت کی شرط لازم نہیں کی گئی ہے۔

اس نظریئے سے متعلق نص بھی عمومیت کی حامل اور آخری حد تک لچکدار ہے، اسی لئے اس میں کسی ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے اور یہ تیرہ صدیاں گزرنے کے بعد آج بھی تنفیذ (Execution) کی بھرپور صلاحیت رکھتی ہے۔

جو شخص اسلام کی آمد کے وقت عربوں کی حالت سے واقف اور ان کی تاریخ سے آشنا ہے، وہ اس حقیقت کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہ نصّ (آیت مبارکہ) اہل عرب کی معاشرتی صورتِ حال اور ان کی سماجی ترقی سے مطابقت نہیں رکھتی تھی، بلکہ ان کے معیارِ زندگی سے کہیں بلند تر تھی۔ اور اس لئے نازل کی گئی تھی تاکہ ایک جامع اور دائمی قانون کی تکمیل ہو جائے اور اہلِ عرب کے سماجی معیار کو بلند کر کے انہیں صحیح رُخ پر گامزن کیا جائے۔

شریعتِ اسلامیہ کی رفعت و کمال پر اس سے بڑی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے کہ تجارتی معاملات کے انعقاد کے سلسلے میں اس کے نظریات وہی ہیں جو آج جدید ترین قوانین میں شامل ہیں اور جنہیں عصرِ حاضر میں انتہائی ترقی یافتہ قانونی دریافت کہا جاسکتا ہے۔

۳۵: معاملے کی تحریر وہ شخص املاء کرائے جس پر حق لازم آتا ہے

شریعتِ اسلامیہ نے ایک عمومی اصول یہ بیان کیا ہے کہ معاملے کی تحریر کا املاء وہ شخص کرائے جس پر حق لازم آتا ہے یا دوسرے الفاظ میں جو کمزور فریق ہے۔ اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ کمزور کو طاقتور کے مقابلے میں تحفظ دیا جائے، کیونکہ طاقتور اپنے مضبوط مقام کی بنا پر کمزور کے خلاف بوجھل شرائط عائد کر سکتا ہے۔ اگر قرض دینے والا ہے تو مقروض کے ساتھ سختی کرے گا، اور اگر اجرت پر کام کرانے والا ہے تو مزدور کا ہر حق دبالے گا اور اپنے تمام حقوق کا تحفظ کرے گا، اور مقروض اور مزدور نہ تو اپنے مفاد میں کوئی شرط عائد کر سکیں گے اور نہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اپنے حقوق کا تحفظ کر سکیں گے۔ اس لئے شریعت نے معاملے کی تحریر کا معاملہ کمزور فریق کے سپرد کیا ہے تاکہ وہ اپنے حقوق کا تحفظ کر سکے، الجھنوں سے بچ سکے، معاملے کی شرائط پوری طرح اس کے علم میں رہیں اور جو کچھ اس پر لازم ہے، وہ اس کی مقدار سے اچھی طرح واقف رہے۔

شریعتِ اسلامیہ نے جس مشکل کا حل پیش کیا ہے، وہ دورِ حاضر کے اہم ترین مسائل میں سے ایک اہم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مسئلہ ہے۔ یہ مسئلہ یورپ میں گزشتہ صدی میں صنعتی ترقی، کارخانوں کی کثرت اور مزدوروں (Workers) اور کارخانے داروں کی کثرت کے نتیجے میں ابھرا ہے۔ اس مسئلے کی زیادہ واضح صورت یہ ہے کہ مالکان مزدوروں کی مجبوریوں اور صارفین (Consumers) کی ضرورت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر مزدور پر اور صارفین پر بوجھل شرائط لگا دیتے ہیں جو مزدور کو اور صارف کو بدرجۂ مجبوری تسلیم کرنی پڑتی ہیں۔ کیونکہ ان کارخانوں میں معاملے کی جملہ شرائط مطبوعہ فارم کی صورت میں دیدی جاتی ہیں جس پر صاحبِ ضرورت اپنی ضرورت کے ماتحت دستخط کر دیتا ہے جبکہ معاملے کی شرائط ایسی ہوتی ہیں جو تمام کی تمام کارخانے دار کے مفاد میں اور مزدور اور صارف کے خلاف ہوتی ہیں۔

اس قسم کے معاملے کو ہم اپنی آج کی قانونی اصطلاح میں جبری معاہدہ کہتے ہیں۔

جدید قوانین میں اس مسئلے کے حل کے لئے متعدد کوششیں کی گئی ہیں۔ مثلاً کارخانے دار اور صارف کے درمیان اس قسم کی شرطوں کا اضافہ کیا گیا ہے جس سے صارف کو تحفظ مل سکے اور اسی طرح اشیاء کے نرخ متعین کئے گئے۔ مگر جدید قوانین کارخانے داروں اور مزدوروں کے مسئلے کے صرف بعض پہلوؤں کو حل کر سکے ہیں۔ مثلاً مزدور کو حادثے یا کام سے برطرف کرنے کی صورت میں معاوضے ملنے لگے ہیں، کیونکہ کارخانے اور مزدوروں کے معاملے میں پوری مداخلت سے کام اور پیداوار (Production) کے متاثر ہو جانے کا اندیشہ رہتا ہے، اس لئے ہر شرط میں قانونی مداخلت نہیں کی جا سکتی اور یہی وجہ ہے کہ اس مسئلے کے بہت ہی اہم پہلو لاینحل پڑے ہیں۔ جیسے مزدور کی اجرت، کام کے اوقات اور رخصتیں وغیرہ، مزدور اپنی جماعتیں بنا کر، ٹریڈ یونینیں منظم کر کے اور ہڑتالیں کرا کے اپنے طور پر اس مسئلے کو حل کرانے کی کوشش کر رہے ہیں اور مزدور بھی یہی سمجھتے ہیں کہ ان کے مسائل اس وقت تک حل نہیں ہو سکتے جب تک کہ انہیں معاملے کی شرائط املا کرانے کا حق نہ ملے۔ اس مسئلے میں بعض مفکرین اور مصنفین بھی ان کے ساتھ ہیں۔ غرض دنیا کے ہر گوشے میں مزدور اپنے اس حق کا مطالبہ کر رہے ہیں، ہڑتالیں کر رہے ہیں اور اپنے مقاصد کے حصول کے لئے بہت سے ممالک میں امن و سکون کو تہ و بالا کئے ہوئے ہیں۔ اس حق کے کچھ حصے کو جدید قانون تسلیم کر چکا ہے اور کچھ حصہ باقی ہے۔ جس کے بارے میں بھی مزدور پُر امید ہیں کہ جلد یا بدیر ان کا یہ حق مل ہی جائے گا۔ شریعتِ اسلامیہ نے کمزوروں کے حق میں جن پر کوئی ذمے داری لازم آتی ہے، اس حق کا اثبات کر کے کہ وہی معاملے کی شرائط ضبطِ تحریر میں لائیں۔ اس اہم حق کو مکمل طور پر تسلیم کر لیا ہے، چنانچہ آیت دَین میں فرمایا گیا:

وَلْيُمْلِلِ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

فَاِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ اَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ (البقرۃ : ۲۸۲)

اور چاہیئے کہ وہ شخص لکھوائے جس کے ذمے حق واجب ہے اور چاہیئے کہ وہ اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتا رہے اور اس میں سے کچھ بھی کم نہ کرے پھر اگر وہ جس کے ذمے حق واجب ہے۔ عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھواسکے۔ تو لازم ہے کہ اس کا کارکن ٹھیک ٹھیک لکھوا دے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اس آیت میں حد درجہ عمومیت اور لچک موجود ہے اور یہی وہ خصوصیت ہے جس کی بنا پر شریعت میں یہ امتیاز پیدا ہو گیا ہے کہ وہ ترمیم اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی۔ اور شریعت اسلامیہ میں اس دفعہ کا وجود شریعتِ اسلامیہ کی رفعت، کمال، ترقی اور انصاف پر دلیل ہے، کیونکہ اسے شریعت اسلامیہ نے آج سے تیرہ صدی قبل پیش کیا تھا، جبکہ جدید قوانین اپنی ساری ترقی اور رفعت کے باوجود ابھی تک اس قسم کے اصولوں کی تنفیذ تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔

۳۶: گواہ بننے سے انکار درست نہیں ہے

شریعتِ اسلامیہ نے اس بات کو ناجائز قرار دیا ہے کہ کسی انسان کو گواہ بننے کے لئے بلایا جائے اور وہ اس سے باز رہے، یا کوئی واقعہ اس کے سامنے پیش آیا ہو مگر وہ اسے چھپائے یا خلافِ حقیقت بیان کرے پہلی صورت کے بارے میں یہ آیتِ مبارکہ ہے:

وَلَا يَاْبَ الشُّهَدَاۤءُ اِذَا مَا دُعُوْا (البقرۃ: ۲۸۲)

اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں۔

مقصود اس وقت کا انکار ہے جب انہیں کسی معاملے یا مخصوص واقعے میں گواہ بننے کے لئے بلایا جائے کیونکہ یہ نص تحمل شہادت کے لئے خاص ہے، ادائیگی شہادت کے لئے مخصوص نہیں ہے اور دوسری اور تیسری حالت کے لئے درج ذیل فرمانِ الٰہی ہے:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ۔ (البقرۃ: ۲۸۳)

اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہو گا۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاۤءَ لِلّٰهِ وَلَوْ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِالْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ
فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِہِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْھَوٰٓی اَنْ تَعْدِلُوْا وَ
اِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرًا۝

(النساء: ۱۳۵)

اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے یا تمہارے والدین اور عزیزوں کے خلاف ہی ہو۔ وہ امیر ہو یا مفلس، اللہ بہرحال دونوں سے زیادہ حق دار ہے۔ تو خواہش نفس کی پیروی نہ کرنا کہ حق سے ہٹ جاؤ اور اگر تم کجی کرو گے یا پہلوتہی کرو گے تو جو کچھ تم کر رہے ہو، اللہ اس سے خوب خبردار ہے۔

یہ آخری دونوں دفعات شہادت کے چھپانے اور اس کی ادائیگی سے باز رہنے سے متعلق ہیں اور جھوٹی گواہی کو حرام قرار دیتی ہیں۔

جدید قوانین جھوٹی شہادت کے عدم جواز اور شہادت کے چھپانے کو ممنوع قرار دینے میں شریعت اسلامیہ ہی کی اتباع کر رہے ہیں مگر ان قوانین کو ابھی تک اس قدر رسائی نہیں ہوئی ہے کہ یہ شہادت کے عدم تحمل (گواہ نہ بننے) کو بھی ناجائز قرار دے دیں۔ اس لئے بلاشبہ شریعتِ اسلامیہ اس پہلو میں جدید قوانین پر فوقیت رکھتی ہے۔ کیونکہ مفادِ عامہ کا تقاضا یہی ہے کہ حقوق کی حفاظت کی جائے لوگوں کے درمیان معاملات کو سہل بنایا جائے اور اس معاملے میں گواہی سے انکار نہ کیا جائے جس سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوں اور معاملات میں پیچیدگی اور تاخیر پیدا ہو۔ نیز کچھ معاملات ایسے بھی ہیں جن میں گواہوں کی موجودگی ضروری ہے جیسے عقدِ نکاح۔ اگر تحملِ شہادت سے باز رہنے کو جائز قرار دے دیا جائے تو اس قسم کے معاملات معطل ہو جائیں۔

گواہ بننے سے باز رہنے، گواہی کو چھپانے اور اس میں تغیر کرنے کے عدمِ جواز کے بارے میں شریعتِ اسلامیہ کی دفعات حد درجہ عمومیت کی حامل اور لچکدار ہیں اور اس بات کی دلیل ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ ترمیم اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتی۔

اگر شریعتِ اسلامیہ کا جدید قوانین سے موازنہ کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ شریعت میں کس قدر رفعت اور کمال ہے، اور شریعت کی دفعات معاشرتی صورتِ حال کا ساتھ دینے کے لئے نہ تھیں بلکہ اس لئے تھیں کہ ایک مکمل، جامع اور دائمی شریعت کے لئے ان کی ضرورت تھی اور انسانیت معاشرتی رفعت کے لئے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان کی محتاج تھی، تاکہ جماعتی معیار بلند ہو کر شریعتِ کاملہ کے معیار کے قریب آ سکے۔

۳۷ : آیتِ دَین کے دیگر احکام

قرآنِ کریم کی اس آیتِ دَین میں چار تصورات بیان کئے گئے ہیں جن میں سے جدید قوانین نے دو کو اپنا لیا ہے اور تیسرے اصول کو اپنانے کی ابتدا کر دی ہے۔ جب کہ چوتھے اصول تک جدید قوانین کی رسائی ابھی تک نہیں ہو سکی ہے۔ آیتِ دَین میں صرف یہی چار احکام نہیں ہیں، بلکہ ان کے علاوہ کچھ اور احکام بھی بیان کئے گئے ہیں، مثلاً یہ شرط کہ معاملے کا لکھنے والا (کاتب) غیر جانبدار، عادل اور احکامِ شریعت کا جاننے والا ہو۔ یہ شرط کہ قرض کی دستاویز کے دو آدمی یا ایک آدمی اور دو عورتیں گواہ بنیں اور یہ کہ اس معاملے میں کاتب اور شاہد (گواہ) کا کوئی نقصان نہ ہو۔

غرض یہ تمام عام اصول ہیں، جن کو ہم بالاستیعاب اس کتاب میں نہیں بیان کر سکتے، کیونکہ یہ کتاب فوجداری قوانین پر مشتمل ہے۔ ہم نے جس قدر دستوری، اجتماعی، انتظامی اور مدنی اصولوں پر گفتگو کی ہے۔ ان سے ہمارا مقصد یہ تھا کہ ایسی دفعات بیان کر دیں، جن سے شریعت کا کمال، رفعت اور دوام قارئین پر آشکارا ہو جائے اور کوئی یہ خیال نہ کرے کہ مندرجہ بالا خوبیاں شریعتِ اسلامیہ کی ایک قسم میں موجود ہیں اور دوسری قسم میں نہیں ہیں۔

۳۸ : ایک نصیحت

اصل موضوع کی جانب آنے سے پہلے میں ان مسلمانوں سے عرض کرنا چاہتا ہوں جو غلط فہمی کی بنا پر یہ خیال کرتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ دَورِ جدید کے تقاضوں پر پوری نہیں اترتی کہ یہ تصور اس عقیدہ اسلامی سے ہم آہنگ نہیں ہے جس کے وہ دعویدار ہیں اور جس پر وہ کاربند بھی رہنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ خود فرمانِ الٰہی ہے:

أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝ (البقرۃ: ۸۵)

تو کیا تم کتاب کے ایک حصے کو مانتے ہو اور ایک حصے سے انکار کرتے ہو۔ پس تم سے جو ایسا کرے اس کی سزا کیا ہے۔ بجز دنیوی زندگی میں رسوائی کے اور قیامت کے دن یہ سخت ترین عذاب میں بھی ڈالے جائیں گے۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے بےخبر نہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مسلمان بھائیوں کو یہ حقیقت ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ ہمارے زوال اور ہماری پستی کا واحد سبب یہ ہے کہ ہم ایک طویل عرصے سے اپنی زندگیوں میں اسلام کو بھرپور اور مکمل صورت میں نافذ نہیں کر رہے ہیں۔ ترکوں اور "مالیک" میں سے ہمارے حاکم اپنے مقصد اور اپنی خواہشوں کے مطابق فیصلے کیا کرتے تھے اور شرعی احکام زندگی کے انہی شعبوں میں نافذ کیا کرتے تھے جہاں ان کی تنفیذ سے ان کی خواہشوں پر کوئی زد نہیں پڑا کرتی تھی۔ چونکہ ہماری پسماندگی کا واحد سبب اسلام سے روگردانی اور اسے عملی زندگیوں میں نافذ نہ کرنا ہے۔ اس لیے ہمیں جدید قوانین کے اختیار کرنے سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ مغرب کی اندھی تقلید ہمارے زوال اور ہمارے انحطاط میں روز بروز اضافہ ہی کرتی رہے گی۔ ہمارے زوال کا اصل علاج یہ ہے کہ اسبابِ زوال کو ختم کیا جائے اور اسلام کو اپنی عملی زندگیوں میں نافذ کیا جائے۔

ہم ایک طویل عرصے سے اس روش پر چل رہے ہیں کہ ہم شریعت کے بعض احکام کو نافذ کرتے اور بعض کو چھوڑ دیتے ہیں۔ یعنی کتاب (قرآنِ کریم) کے کچھ حصے پر ایمان لاتے ہیں اور کچھ سے انکار کرتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں اللہ سبحانہ نے ہمیں پہلے ہی ذلتوں اور رسوائیوں کا مزہ چکھایا، اور اب بھی ہم ہر جگہ ذلیل و رسوا ہیں۔ پہلے بھی ہم پر ہمارے دشمن مسلط رہے اور آج بھی ہم دشمنوں کے زیرِ تسلط ہیں اور ساری دنیا کے لئے سامانِ عبرت بنے ہوئے ہیں۔ ہماری یہ حالت اس وقت تک نہیں بدل سکتی جب تک ہم خود اپنے کردار اور اپنے ضمیر کی دنیا بدلنے کے لئے آمادہ نہ ہو جائیں اور جب تک ہم قرآنِ کریم اور سنتِ رسول صلے اللہ علیہ وسلم پر پکا اور سچا ایمان لاکر اسلام کو بھرپور طریقے پر اپنی سماجی زندگی میں نافذ نہ کرلیں ـــ فرمانِ الٰہی ہے اور فرمانِ الٰہی ہی حق ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (الرّعد: ۱۱)

بے شک اللہ کسی قوم کی (اچھی) حالت بدل نہیں دیتا جب تک وہ لوگ خود اپنے میں تبدیلی نہیں کر لیتے۔

دورِ اوّل کے مسلمان پکا، سچا اور بھرپور ایمان لائے تھے، اور ان کا ایمان بہترین ایمان تھا جس کے نتیجے میں اللہ سبحانہ نے انہیں روئے زمین پر بالادستی عطا فرما دی تھی۔ تو جس خدا نے انہیں ان کی قلت اور کمزوری کے باوجود انسانیت کا قائد بنایا تھا، وہ ہمیں بھی زمین کا وارث بنا سکتا ہے بشرطیکہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم پکا سچا ایمان لے آئیں اور اپنے ایمان کو کامل بنالیں۔ یہی اللہ سبحانہٗ کا ان لوگوں سے وعدہ ہے جو اس کی کتاب پر عمل کریں اور اس کی شریعت کو مکمل طور پر اپنی زندگیوں میں نافذ کرلیں۔

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ (النور: ۵۵)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ وعدہ کرتا ہے کہ انہیں زمین میں حکومت عطا کرے گا، جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو دے چکا ہے۔

قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ ۝ يَّهْدِيْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيْهِمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (المائدہ: ۱۵،۱۶)

بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشنی اور واضح کتاب آچکی ہے۔ اس کے ذریعے سے اللہ انہیں سلامتی کی راہیں دکھاتا ہے۔ جو اس کی رضا کی پیروی کرتے رہتے ہیں، اور انہیں اپنی توفیق سے نور کی طرف تاریکیوں سے نکال کر لاتا ہے اور انہیں سیدھی راہ دکھاتا [رہنما] رہنما ہے۔

www.KitaboSunnat.com

طریقۂ بحث

۳۹- کتاب کا حصہ اوّل اسلام کے قانونِ فوجداری کی قسم عام پر مشتمل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ دو موضوع پر گفتگو کی جائے: (اوّل) جرم، اور (دوم) سزا۔ اسی لئے ہم نے ان دونوں قسموں کے لئے علیٰحدہ علیٰحدہ حصہ متعین کر دیا ہے۔

جرم پر گفتگو کا مقتضا یہ ہے کہ پہلے جرم پر عمومی بحث کی جائے اور پھر اس کے ارکان زیر بحث لائے جائیں۔ اس لئے ہم نے حصہ اوّل کو دو اجزاء پر تقسیم کر دیا ہے۔ پہلا جزو جرم کے عمومی بیان پر مشتمل ہے جبکہ دوسرے جزو میں جرم کے ارکان پر بحث کی گئی ہے۔ ہر جزو میں کچھ ابواب ہیں، کچھ فصلیں ہیں اور کچھ ضرورت کے مطابق مباحث ہیں۔

سزا کے بارے میں گفتگو۔ سزا کی ماہیت۔ اصول ہائے سزا۔ سزا کی اقسام اور انواع۔ سزاؤں کا تعدد، ان کی تنفیذ اور ان کے سقوط جیسے موضوعات پر مشتمل ہے۔

ان میں سے بھی ہر موضوع کے لئے ایک علیٰحدہ باب مخصوص کر دیا گیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حصہ اوّل

جُرم کے بارے میں عمومی بحث

اور

جُرم کے ارکان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حصہ اوّل

۴۔ قسم اوّل میں دو موضوعات پر گفتگو کی جائے گی :

اوّل :۔ جرم کی ماہیت

دوم :۔ جرم کی اقسام

ان دونوں موضوعات کو جدا جدا ابواب میں بیان کیا جائے گا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

باب ۱

جرم کی ماہیّت

۴۱ - جرم کی تعریف

شریعتِ اسلامیہ میں جرائم کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسی شرعی ممانعتیں (Prohibition) ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ نے روک دیا ہے اور ان کے کرنے پر حدّ، یا تعزیر مقرر فرمادی ہے[1]۔ شرعی ممانعت ہر اس کام کا کرنا ہے جس کے کرنے سے روک دیا گیا ہو اور ہر ایسے کام کا نہ کرنا ہے جس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ ان ممانعتوں کو شرعی قرار دینے سے اس جانب اشارہ مقصود ہے کہ جرم کے جرم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شریعت نے اس کام کے کرنے سے منع کیا ہو۔

اس لئے ہر اس فعل کا ارتکاب جرم ہے جس کا کرنا حرام قرار دیا گیا ہو، اور اس کے کرنے پر سزا مقرر کی گئی ہو، اور ہر اس فعل کا چھوڑ دینا جرم ہے جس کا چھوڑنا حرام اور قابلِ سزا قرار دیا گیا ہو، یا دوسرے الفاظ میں ہر اس فعل کا ارتکاب کرنا یا ترک کردینا جرم ہے جس کی تحریم اور اس کے ارتکاب یا ترک کرنے اور اس کی سزا پر مشتمل کوئی شرعی نص (واضح حکم) موجود ہو۔

جرم کی اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر سزا مقرر نہ کی گئی ہو، اس وقت تک اس فعل کا ارتکاب یا ترک جرم نہیں ہے — عقوبات (سزاؤں) کو فقہاء نے اجزیہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس کی واحد جزاء ہے۔ غرض اگر کسی فعل کے کرنے یا چھوڑنے پر

---

[1] الاحکام السلطانیہ للماوردی، ص ۱۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عقوبت نہ ہو تو وہ جرم نہیں ہے۔

شریعتِ اسلامیہ جرم کی تعریف میں مکمل طور پر جدید قوانین سے ہم آہنگ ہے۔ جدید قوانین بھی جرم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جرم کسی ایسے کام کا کرنا ہے جسے قانون نے ناجائز قرار دیا ہو، یا کسی ایسے کام کا نہ کرنا ہے جس کے کرنے کا قانون نے حکم دیا ہو، اور جدید قوانین میں بھی اسلامی فوجداری قوانین کی طرح کسی کام کا کرنا یا نہ کرنا اس وقت تک جرم نہیں ہے، جب تک اس پر کوئی سزا نہ مقرر کی گئی ہو[1]

۴۲۔ جرم اور جنایت

اکثر و بیشتر فقہاء جرم کو جنایت کے لفظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ زبان کے لحاظ سے جنایت اس بُرے کام کو کہتے ہیں جو کوئی شخص انجام دے۔ گویا مَصدر کو اِسم کے طور پر استعمال کیا گیا۔ یہ دراصل اِس محاورے سے ماخوذ ہے (جنی علیہ شرًا) یعنی ایک شخص نے دوسرے کے خلاف برائی کا ارتکاب کیا۔ جنایت اگرچہ اس معنی کے لحاظ سے عام ہے مگر اس میں یہ تخصیص کر لی گئی کہ اس سے مراد برائیوں میں سے صرف وہ برائی ہے جس کا ارتکاب قانوناً ممنوع ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں جنایت ہر اس فعل کا نام ہے جو شرعاً حرام ہے۔ خواہ یہ فعل کسی کے جان و مال کے خلاف ہو یا کوئی اور بات ہو۔ مگر اکثر فقہاء نے جنایت کا اطلاق صرف ان افعال پر کیا ہے، جن سے انسانی جان یا اعضا تلف ہوتے ہوں، جیسے قتل کرنا، زخمی کرنا، مارنا اور حمل ضائع کرنا[2] جب کہ بعض فقہاء، حدود اور قصاص والے جرائم پر جنایت کا اطلاق کرتے ہیں۔[3]

بہرحال اگر ہم ان فقہاء کی اصطلاح سے صرفِ نظر کر لیں جو بعض جرائم کو جنایت کہتے ہیں، اور بعض دوسرے جرائم کو جنایت نہیں کہتے، تو ہم بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ فقہی اصطلاح میں جنایت کا لفظ جرم کے مترادف ہے۔

مصری قانون میں جنایت کا مفہوم شریعتِ اسلامیہ سے مختلف ہے۔ کیونکہ مصری قانون تعزیری

---

[1] الاحکام العامہ فی القانون الجنائی، علی بک بدوی، جزء اوّل ص ۳۹
الموسوعۃ الجنائیہ، جزء ثالث ص ۶

[2] البحرالرائق، الجزء الثامن ص ۲۸۶ - الزیلعی الجزء السادس ص ۹۷

[3] تبصرۃ الحکام، جزء ثانی ص ۲۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قانون کی دفعہ ۱۰ کے مطابق اس فعل کو جنایت قرار دیتا ہے جس پر سزائے موت یا دائمی قید بامشقت یا معینہ قید بامشقت یا صرف قید کی سزا مقرر کی گئی ہو۔ لیکن اگر کسی فعل کی سزا ایک ہفتے سے زیادہ کی قید یا سو قرش سے زیادہ کا جرمانہ ہو تو وہ فعل جنحہ ہے۔ اور اگر ایک ہفتے سے زیادہ قید یا سو قرش سے زیادہ جرمانے کی سزا نہیں ہے تو مصری قانون تعزیرات کی دفعہ نمبر ۱۱ اور ۱۲ کے مطابق یہ فعل "مخالفت" قرار دیا جائے گا۔

مگر شریعتِ اسلامیہ میں ہر جرم جنایت ہے۔ خواہ اس پر قید اور جرمانے کی سزا ہو یا اس سے بھی زیادہ سخت سزا مقرر ہو۔ اس لحاظ سے صرف قانونی مخالفت بھی شریعت میں جنایت ہی سمجھی جائے گی، جنحہ بھی جنایت شمار ہوگا۔ اور جو فعل جدید قانون میں جنایت ہے وہ بھی شریعت میں جنایت قرار دیا جائے گا۔

شریعتِ اسلامیہ اور جدید قانون میں اختلاف اور فرق کی اصل بنیاد یہ ہے کہ شریعت ہر جرم کو جنایت قرار دیتی ہے خواہ وہ کسی درجے کا ہو۔ مگر قانون میں جنایت سے مراد بڑے بڑے جرائم ہیں۔

۳۴۔ کسی فعل کو حرام قرار دینے اور اس پر سزا مقرر کرنے کی وجہ

جن افعال کو جرم قرار دیا گیا ہے وہ، وہ افعال ہیں جن کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا ممانعت کی گئی ہے کیونکہ ان کے کرنے یا نہ کرنے سے جماعت کے نظام، عقائد، افراد کی زندگی، ان کے جان و مال، عزت و آبرو اور افکار و تصورات کو نقصان پہنچتا ہے۔ اور اس کے علاوہ بھی متعدد پہلو ایسے ہوتے ہیں جن میں جماعت کے تحفظ کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے تفریط سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

جرم پر سزا اس لئے رکھی گئی ہے تاکہ لوگ اس کے ارتکاب سے باز رہیں۔ کیونکہ کسی فعل کے کرنے کی صرف ممانعت یا حکم اس بات کی ضمانت نہیں کہ لوگ اسے کریں یا اس سے باز رہ جائیں، بلکہ اگر سزا نہ ہو تو سارے اوامر (احکام) اور نواہی (ممانعتیں) ضائع اور بے کار ہو جائیں۔ سزا ہی کے ذریعے سے کسی حکم یا ممانعت کا کوئی قابلِ فہم معنی اور کوئی امید افزا نتیجہ سامنے آ سکتا ہے، سزا کے ڈر سے ہی لوگ جرائم سے باز رہتے۔ دنیا میں خرابی پیدا کرنے سے رکتے اور مضرت رساں کاموں سے دُور رہتے اور خیر و فلاح کے کام انجام دیتے ہیں۔

عقوبات (سزاؤں) کو اگرچہ مفادِ عامہ کے نقطۂ نظر سے قانونی حیثیت دی گئی ہے مگر خود سزاؤں کی ذات میں کوئی مصلحت پنہاں نہیں ہے بلکہ اپنی ذات کے لحاظ سے تو یہ مفاسد ہیں۔ شریعتِ اسلامیہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے سزائیں اس لئے مقرر کی ہیں کہ ان کے ذریعے جماعت کا حقیقی مفاد حاصل ہوتا ہے اور اس کا تحفظ ہوتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جرائم بھی کچھ مفادات پر مشتمل ہوں، مگر شریعت نے ان کے مفادات کو نظر انداز کر کے ان کی اس لئے ممانعت کی ہے کہ بالآخر ان کے نتائج فساد (خرابی) پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ زنا، شراب نوشی، چوری، استھانوں پر چڑھاوے چڑھانا یا پوجا کرنا، دوسروں کا مال چھیننا، گھر والوں کو چھوڑ دینا اور زکوٰۃ نہ دینا، سارے ہی ایسے اعمال ہیں جن میں فرد کا کوئی نہ کوئی فائدہ ہے۔ مگر ان فوائد کا شارع (قانون ساز) کی نظر میں کوئی لحاظ نہیں ہے، بلکہ شارع نے ان کاموں سے منع کر دیا ہے کیونکہ یہ انجام کار سوسائٹی کے فساد کا باعث بنتے ہیں۔

ایسے افعال جو خالص فوائد پر مبنی ہوں یا سراسر مضرت و نقصان ہوں کم ہی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس بیشتر افعال میں بیک وقت فوائد بھی ہوتے ہیں اور مضرتیں بھی ہوتی ہیں اور انسان طبعی طور پر انہی امور کی جانب جھکتا ہے جس میں فائدہ زیادہ ہو اور نقصان کم، اور ان امور کو ناپسند کرتا ہے جن میں نقصان فائدے پر غالب ہو۔ اسی لئے وہ ان امور کو ترجیح دیتا ہے جن میں اس کا فائدہ ہو خواہ اس میں جماعت کا نقصان ہی کیوں نہ ہو، اور ان امور سے بچتا ہے جن میں اس کا نقصان ہو خواہ وہ جماعتی افادیت کے حامل کیوں نہ ہوں۔ شریعت اسلامیہ نے سزاؤں میں تہدید و وعید اور زجر کا عنصر اسی لئے رکھا ہے تا کہ طبیعتِ انسانی کا علاج ہو جائے۔ کیونکہ اس صورت میں جب انسان اپنے ذاتی مفاد اور اس پر مرتب ہونے والی سزاؤں کی جانب توجہ کرتا ہے، تو طبعی طور پر اس سے کنارہ کش ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس میں نقصان کا پہلو فائدے کے پہلو پر غالب ہے۔ اسی طرح جب انسان کسی فرض کی ادائیگی اور اس ضمن میں پیش آنے والی مشقتوں پر غور کرتا ہے تو چاہتا ہے کہ اسے چھوڑ دے۔ مگر جب یہ دیکھتا ہے کہ اس فرض کے چھوڑ دینے پر سزا ہے تو وہ اس فعل کو کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور اس فرض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت کو انگیز کرتا اور تکلیف پر جبر کرتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ عقوبات (سزائیں) اس لئے مقرر کی گئی ہیں تا کہ لوگوں کو ان امور کے کرنے پر آمادہ کیا جائے جنہیں وہ ناپسند کرتے ہیں۔ بشرطیکہ ان میں اجتماعی مفاد ملحوظ ہو اور ان امور سے باز رکھا جائے جنہیں وہ بروئے کار لانا چاہتے ہیں اگر ان میں اجتماعی نقصان پنہاں ہو۔ اور یہی مصداق ہے۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کا:

"جنت ناگوار باتوں سے اور جہنم نفسانی خواہشوں سے گھری ہوئی ہے۔"

بلاشبہ کچھ افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو کسی کام کو صرف اس لئے کرتے ہیں کہ اس کا حکم دیا گیا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اور کچھ امور سے صرف اس لئے باز رہتے ہیں کہ ان سے منع کر دیا گیا ہے اس لئے نہیں کہ انہیں سزا اور عذاب کا ڈر ہوتا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ اس بات پر حیا اور شرمندگی محسوس کرتے ہیں کہ ان کا شمار نافرمان لوگوں میں ہو۔ اس لئے وہ اطاعت میں پیش قدمی کرتے اور جماعتی مفاد کو ملحوظ رکھتے ہیں مگر اس قسم کے لوگ بہت کم ہوتے ہیں اور احکام ہمیشہ واضح اکثریت کے لئے وضع کئے جاتے ہیں، اقلیت کے لئے نہیں۔

گذشتہ بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے کچھ افعال کو جرائم قرار دے کر ان پر سزائیں اس لئے متعین کی ہیں تاکہ جماعتی مصلحت کا تحفظ ہو، وہ نظام برقرار رہے جس پر جماعت قائم رہتی ہے اور جماعت اخلاقِ فاضلہ کے ساتھ، قوت و توانائی کے ساتھ اور پیوستگی اور ہم آہنگی کے ساتھ موجود رہے۔ اللہ سبحانہ جنہوں نے ان احکام کو مقرر فرمایا اور ان کا حکم دیا، ان کا کسی نافرمان کی نافرمانی سے کوئی نقصان نہیں ہے خواہ روئے زمین کے تمام انسان ان کی نافرمانی کیوں نہ کریں اور کسی کی اطاعت سے انہیں کوئی فائدہ نہیں خواہ روئے زمین کے تمام انسان ان کی اطاعت بجالائیں۔ انہوں نے خود ہی اپنے ذمے لازم کر لیا ہے کہ وہ اپنے بندوں پر رحم فرمائیں اسی لیے انہوں نے تمام جہانوں کے لیے سراپا رحمت رسول اور پیغمبر بھیجے ہیں تاکہ وہ انہیں جہالت سے چھٹکارا دلائیں، گمراہی سے نکال کر ہدایت آشنا کریں گناہوں سے روکیں اور آمادۂ اطاعت کریں۔

۴۴۔ شریعتِ اسلامیہ اور قانون

شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین اس امر میں باہم متفق ہیں کہ جرائم کے تعین اور ان پر سزاؤں کے تقرر سے مقصود جماعتی مصلحت کا تحفظ، جماعتی نظام کی حفاظت اور اس کے بقا کی ضمانت فراہم کرنا ہے۔ مگر شریعتِ اسلامیہ اس ظاہری ہم آہنگی کے باوجود دو صورتوں میں جدید قوانین سے مختلف ہے۔

۴۵۔ شریعت اسلامیہ اور قانون میں اختلاف کی پہلی وجہ

شریعتِ اسلامیہ اخلاقِ فاضلہ کو معاشرے کی اہم ترین بنیاد قرار دیتی ہے۔ اسی لئے شریعت اخلاق کی حمایت میں اس قدر شدت اختیار کئے ہوئے ہے کہ وہ ان تمام افعال کو موجبِ سزا گردانتی ہے جن سے اخلاق کو کوئی زک پہنچتی ہو۔ اس کے برعکس جدید قوانین اخلاقی امور کو بالکلیہ نظر انداز کئے ہوئے ہیں اور اس وقت تک ان سے کوئی سروکار نہیں رکھتے جب تک براہِ راست افراد، امن اور نظامِ عام کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ چنانچہ جدید قوانین میں زنا کی سزا اس وقت ہے جب اس میں ایک فریق کو مجبور (زنا بالجبر) کیا گیا ہو، یا کسی ایک کی مکمل رضا شامل نہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صورتوں میں زنا کا براہِ راست نقصان افراد اور امنِ عامہ کو پہنچتا ہے مگر شریعتِ اسلامیہ ہر صورت اور ہر حالت میں زنا پر سزا دیتی ہے۔ کیونکہ وہ زنا کو ایسا جرم سمجھتی ہے جس سے اخلاق کو صدمہ پہنچتا ہے۔ اور اگر اخلاق تباہ ہو جائے تو جماعت بھی تباہ ہو جاتی اور پراگندہ ہو جاتی ہے۔ بیشتر جدید قوانین میں شراب نوشی پر سزا نہیں ہے اور نہ محض نشے پر کوئی سزا ہے۔ ان قوانین کی رُو سے اس وقت سزا دی جاتی ہے جب کوئی شخص نشے کی حالت میں عام گذرگاہ پر چلے پھرے کیونکہ اس طرح اس کے چلنے سے دوسروں کو تکلیف ہوگی اور اذیت پہنچے گی، یہ سزا اس لئے نہیں کہ نشہ بذاتِ خود کوئی بُرائی ہے۔ اسی طرح شراب پر سزا اس لئے نہیں ہے کہ وہ مُضرِ صحت اور مال اور اخلاق کے لئے تباہ کن ہے۔ اس کے برعکس شریعت محض شراب نوشی پر سزا دیتی ہے خواہ اس سے پینے والے کو نشہ نہ ہو کیونکہ شریعت اسلامیہ اس جرم کے اخلاقی پہلو کو مدنظر رکھتی ہے اور یہ پہلو ایسا ہے جو رفتہ رفتہ زندگی کے تمام گوشوں پر محیط ہو جاتا ہے اس لئے اگر اخلاق محفوظ ہو گیا تو درحقیقت جان و مال، عزت و آبرو اور امن اور نظام سب کچھ محفوظ ہو گیا۔

شریعتِ اسلامیہ اخلاق کا اس قدر اہتمام اس لئے کرتی ہے کہ شریعت کی اساس مذہب ہے اور مذہب محاسنِ اخلاق کا حکم دیتا، آمادۂ فضائل کرتا اور ایک نیکوکار اور صالح معاشرے کے قیام کو اپنا ہدف (Target) بناتا ہے۔ چونکہ دین تغیّر اور تبدیلی اور زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتا۔ اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک دینِ اسلام باقی ہے قانونِ اسلامی بھی اخلاق کی پُرزور حمایت کرتا رہے اور ہر اخلاق شکن فرد کی سختی کے ساتھ گرفت کرتا رہے۔

جدید قوانین اخلاق کو اس لئے اہمیت نہیں دیتے کہ ان کی بنیاد مذہب نہیں ہے بلکہ ان کی بنیاد واقعی صورتِ حال اور رسوم و رواج کی وہ شکل ہے جس سے سب لوگ آشنا ہو گئے ہوں اور انہیں اپنا لیا ہو۔ جدید قوانین کے وضع کرنے والے عموماً معاشرے کے وہ افراد ہوتے ہیں جو حکام وقت سے اشتراک و تعاون کی بنا پر سماج پر چھا جاتے ہیں۔ یہ لوگ جب قوانین بناتے ہیں تو اس پر ان کی خواہشیں، ان کی انسانی کمزوری اور آزادی اور بے قیدی کے طبعی میلانات بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ غرض جدید قوانین معاشرے کے دباؤ اور اپنے قائم رکھنے والوں کی خواہشوں کے مطابق ہمہ وقت تغیر و تبدیل سے دوچار رہتے ہیں۔ اس بات کا ناگزیر نتیجہ یہی ہے کہ جدید قوانین رفتہ رفتہ اخلاقی امور سے گریز کرتے رہیں حتیٰ کہ نوبت یہ آ جائے کہ معاشرے میں اباحیت (اخلاقی بے قیدی) ہی رواج پا جائے اور اخلاق فاضلہ مستثنیات بن جائیں۔ جن ممالک میں جدید قوانین رائج ہیں وہ اب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس مقام پر پہنچ چکے ہیں۔

شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین کے اس فرق کا ایک نتیجہ یہ مرتب ہوتا ہے کہ جس ملک میں شریعت اسلامیہ نافذ ہو اس میں ان افعال کی فہرست اور تعداد زیادہ ہوتی ہے جن کے ارتکاب سے اخلاقی جرائم بنتے ہیں اور (ان کی روک تھام سے) معاشرے میں اخلاقی معیار ترقی کرتا ہے اور روحانی قدریں فروغ پاتی ہیں۔ مگر وہ ملک جہاں جدید قوانین نافذ ہوں ان میں اخلاقی معیار انتہائی پست ہوجاتا ہے، روحانی قدریں مٹ جاتی اور مادی قدریں فروغ پاتی ہیں، اور وحشیانہ بہیمیت پھیل جاتی، انسانیت مرجھا جاتی اور بہت تھوڑے افعال ایسے رہ جاتے ہیں جن پر اخلاقی جرائم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

۴۶۔ شریعتِ اسلامیہ اور قانون میں اختلاف کی دوسری وجہ

شریعت اسلامیہ کا منبع اور سرچشمہ ذاتِ الٰہی ہے۔ کیونکہ شریعت کی بنیاد دین پر ہے، اور دین اللہ سبحانہٗ کا نازل کردہ ہے۔ اس کے برعکس جدید قوانین کا مصدر وہ انسان ہیں جو ان قوانین کی ساخت کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص شریعت اسلامیہ کے بیان کردہ جرائم اور ان پر مقرر کردہ عقوبات کا مطالعہ کرے تو اسے یہ بات معلوم ہوگی کہ بعض افعال ایسے جرائم ہیں جن کی سزائیں نصوص قرآنی میں بیان کی گئی ہیں، کچھ افعال ایسے جرائم ہیں جن کی سزاؤں کا تقرر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کسی قول یا عمل سے ہوا ہے اور کچھ افعال ایسے ہیں جن کے جرم بننے کی حد کی تحدید اور ان پر سزا کا تعین ہیئتِ حاکمہ کے سپرد کر دیا گیا ہے، مگر اس ہیئتِ حاکمہ (Governing Body) کو اس امر کی اجازت نہیں دی گئی ہے کہ وہ جو چاہے کرے، بلکہ کسی فعل کو جرم قرار دینے اور اس پر سزا کا تعین کرنے کے لئے شریعت کے عام قواعد اور دین کی اصل رُوح کے مطابق کچھ قیود اور شرائط ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ ہیئتِ حاکمہ اللہ سبحانہٗ کی حلال کی ہوئی اشیا کو حرام کر دے یا حرام کی ہوئی اشیا کو حلال قرار دے دے یا ان اعمال پر سزا دے جن پر شریعت اسلامیہ میں سزا نہیں ہے یا جن پر سزا دینا شرعی قواعد اور اس کی عمومی رُوح کے خلاف ہو۔ اس لئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کی فوجداری قوانین کی تمام اقسام اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہیں اگرچہ بعض جرائم کی تعیین اور ان کی سزاؤں کی تحدید انسانی ہے مگر وہ بھی حدود اللہ کے دائرے میں محدود ہیں۔

۴۷۔ اس امر کے نتائج کہ شریعت اسلامیہ اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہے

اس حقیقت سے کہ شریعت اسلامیہ اللہ سبحانہٗ کی نازل کردہ ہے، دو اہم نتائج برآمد

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتے ہیں :

پہلا نتیجہ :- اس حقیقت کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ شرعی قواعد غیر متغیر اور دائمی بن گئے ہیں اور ان میں حکمران لوگوں کی تبدیلی اور نظامِ حکومت کے تغیر سے کوئی فرق رونما نہیں ہوتا - نہ یہ امر وجہ تغیر بنتا ہے کہ ہیئتِ حاکمہ ——— (Governing Body) ——— دوامی ہے یا نو بہ نو تبدیل ہونے والی ہے - اور یہ بات بھی اثر انداز نہیں ہوتی کہ نظامِ حکومت جمہوری ہے یا شاہی ——— کیونکہ یہ تمام امور اصولِ شریعت پر کسی درجے میں بھی اثر انداز نہیں ہوتے - اس لئے کہ اصولِ شریعت کسی ہیئت حکومت یا نظامِ حکومت سے مربوط نہیں ہیں بلکہ یہ اس دینِ اسلامی سے مربوط ہیں جن میں کوئی تغیر اور تبدیلی نہیں ہو سکتی - جس پر اس حاکم کو ایمان لانا پڑتا ہے اور اس کے قیام کے لئے ہر طریقہ اور ہر نظام کو کام میں لانا پڑتا ہے - جبکہ جدید قوانین حکمران اس لئے نافذ کرتے ہیں تاکہ ان کے نفاذ کے ذریعے وہ ان اصولوں کی تائید کر سکیں جن پر وہ یقین رکھتے ہیں اور اس نظام کی توثیق کر سکیں - جس کو وہ قائم کر رہے ہیں اسی لئے یہ قوانین مسلسل تغیر کا شکار رہتے ہیں اور ہیئتِ حاکمہ اور نظامِ حکومت کی تبدیلی قوانین و قواعد کے تغیر کے لئے کافی وجہ جواز بن جاتی ہے -

دوسرا نتیجہ :- اس حقیقت کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ اصولِ شریعت کا پورا پورا احترام ملحوظ رکھا جاتا ہے - اور حاکم اور محکوم دونوں طبقے ان اصولوں کا احترام کرتے ہیں - کیونکہ دونوں کا یہ اعتقاد ہے کہ اصولِ شریعت خدا کے نازل کردہ ہیں اور ان کا احترام فرض ہے اور یہی اعتقاد وہ عنصر ہے جو افراد کو شرعی قوانین کی پابجائی پر آمادہ کرتا ہے کیونکہ اطاعت ان کو قربتِ الٰہی سے نوازتی اور معصیت و نافرمانی دنیا کی سزا اور آخرت کے عذاب کا مستحق ٹھہراتی ہے -

چونکہ شریعتِ اسلامیہ اللہ سبحانہ کی جانب منسوب ہے اس لئے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ افراد اس کا احترام کریں اور اس کی اطاعت بجالائیں - دُنیا کے ہر قانون کی قدر و قیمت کا اندازہ اسی امر سے لگایا جاتا ہے کہ لوگوں کے نفوس میں اس کا کس قدر احترام ہے اور وہ اس کی کس قدر اطاعت کرتے ہیں - اس ضمن میں شریعت اسلامیہ کا مدِّ مقابل کوئی دوسرا قانون نہیں ہے - اور یہ بات شبہ سے بالاتر ہے کہ جس قدر افراد قانون کا احترام اور اس کی پابندی کریں گے اسی قدر ان کے معاملات درست اور حالات بہتر ہوں گے اور وہ اپنے دنیاوی مسائل سے بخوبی نمٹ سکیں گے -

یہ شان اس اسلامی شریعت کی ہے جس کی نسبت اللہ سبحانہٗ کی جانب ہے - اس کے برعکس انسانی قانون چونکہ طبقۂ حاکمہ کا بنایا ہوا ہوتا ہے اس لئے وہ انہی کے مفادات کا تحفظ کرتا، انہی کی شخصیتوں کا بچاؤ کرتا، انہی اصولوں کی رعایت کرتا جن پر اس کا ایمان ہو اور اسی نظام کو برقرار رکھتا ہے جس کو اس نے قائم کیا ہو - مگر جب یہ طبقہ رخصت ہو جاتا اور اس کی جگہ دوسرا حکمران گروہ آجاتا ہے تو قانون دوبارہ بدل جاتا ہے تاکہ اب اس نئے ٹولے کا تحفظ کرے - نئے اصولوں کی رعایت ملحوظ رکھے اور نئے نظام کا مؤید بنے - غرض انسانی قوانین حکمرانوں کی تبدیلی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصولوں کی تبدیلی اور نظام کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور یہ تغیر و تبدل ہمہ وقت جاری رہتا ہے جس کے نتیجے میں لوگوں کے دلوں سے احترامِ قانون اور اس کی عظمت کا احساس نابود ہو جاتا ہے۔ بلکہ لوگ سرے سے قانون کا کوئی لحاظ نہیں کرتے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آج کل مخالف پارٹیاں اپنے کارکنوں کو قانون شکنی پر ابھارتی ہیں تاکہ قانون کے لاشے کو روندتے ہوئے وہ اپنے مقاصد تک پہنچ سکیں۔ ظاہر ہے یہ مخالف پارٹیاں اور نئی نئی تحریکات اور تخریبی جماعتیں اس حقیقت سے آشنا ہوتی ہیں کہ یہ قانون انہی جیسے افراد کا بنایا ہوا ہے اور ان لوگوں کے تحفظ کے لئے بنایا گیا ہے، جو بہرحال ان سے بہتر نہیں ہیں اور اس نظام کی تائید کے لئے بنایا گیا ہے جو ان کی نظر میں بدترین نظام ہے۔ آج جس طرح یورپ میں آئے دن نظام حکومت اور حکام کی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور جس طرح حکومتوں کی شکلیں بدلتی رہتی ہیں وہ اس امر کی دلیل ہے کہ لوگوں کے دلوں سے قانون کی عظمت بالکل ختم ہو چکی ہے اور اگر یہی صورت حال رہی تو جلد بد قوانین کی قدر و قیمت بالکل ختم ہو جائے گی اور ان کی حیثیت ایک لکھے ہوئے کاغذ سے زیادہ نہیں رہے گی۔

ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ شریعتِ اسلامیہ کی اللہ سبحانہٗ کی جانب نسبت ایک بیان واقعہ اور ایک منطقی نتیجہ ہے کیونکہ جس شخص کا ایمان ہو کہ دینِ اسلام اللہ سبحانہٗ کا بھیجا ہوا ہے تو اس کے لئے یہ بھی لازم ہو گا کہ وہ شریعتِ اسلامیہ کو بھی من جانب اللہ تصور کرے۔ اس لئے کہ شریعتِ اسلامیہ ہی دراصل اسلامی قانون ہے جس میں تمام عبادات، معاملات، شخصی احوال اور فوجداری قوانین سمو دیئے گئے ہیں شریعتِ اسلامیہ کا مطمح نظر کسی ایک فرد، یا جماعت، یا نسل یا نظام کا تحفظ نہیں بلکہ اس کا مقصد انسانیت کی خدمت ہے خواہ وہ کسی بھی رنگ و نسل سے تعلق رکھتے اور خواہ کوئی بھی طریقۂ زندگی برت رہے ہوں۔ اسی طرح شریعتِ اسلامیہ کا مقصد لوگوں کے درمیان مساوات اور انصاف کرنا اور ان کے معاملات کو سہل بنانا ہے۔ اگر شریعتِ اسلامیہ کی نسبت اللہ سبحانہٗ کی جانب ہے تو اس سے اس کی ذات کو کوئی فائدہ نہیں کیونکہ وہ اپنی مخلوق سے بے نیاز ہے بلکہ اس نسبت سے اس گمراہ انسانیت کو ہی فائدہ ہے کہ وہ ہدایت اور قرار سے ہمکنار ہوتی ہے، اسے اعتماد اور اطمینان میسّر آتا ہے اور اس کی زندگی محبت و ایثار اور مساوات و انصاف کے اصولوں پر قائم ہو جاتی ہے۔

۴۸۔ تادیبی جرائم یا انتظامی بدعنوانیاں

فقہائے کرام نے فوجداری جرائم اور تادیبی جرائم یا انتظامی خطاؤں میں فرق نہیں کیا ہے جیسا کہ آج شارحینِ قانون ان دونوں جرائم میں فرق کرتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ شریعتِ اسلامیہ میں موجود عقوبات (سزاؤں) کا مزاج ہے، اور دوسری وجہ حصولِ انصاف کی سعی ہے۔ شریعتِ اسلامیہ میں جرائم کی تین قسمیں ہیں: جرائم حدود، جرائم قصاص اور جرائم تعزیر۔ اب اگر کوئی انتظامی خطا ایسا جرم بنتی ہے جس پر کوئی حد یا قصاص کی سزا دی جائے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

تو بھی سزادی جائے گی۔ اور کسی جرم پر فوجداری مقدمے کا قیام اور حدود اور قصاص کی سزاؤں میں سے کسی سزا کا اس پر جاری کیا جانا اس امر سے روکتا ہے کہ اس پر تادیبی مقدمہ بھی قائم کیا جائے اور اسے تادیبی سزائیں بھی دی جائیں، کیونکہ یہ تادیبی سزائیں لامحالہ تعزیری سزائیں ہوں گی جو درحقیقت فوجداری عقوبات ہیں۔ اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مجرم کو ایک ہی فعل پر دو فوجداری سزائیں دی جائیں، جب کہ شریعت اسلامیہ میں حدود اور قصاص کی سزائیں شدید ترین سزائیں ہیں اور ان سزاؤں میں مجرم کی تادیب اور سرزنش کا کافی عنصر موجود ہے۔

اور اگر مجرم سول ملازم ہو تو جرم ثابت ہونے کے بعد اسے ملازمت سے برطرف یا معطّل کیا جا سکتا ہے اور برطرفی اور معطّلی کو ایسی تعزیری سزا بھی سمجھا جا سکتا ہے جس کا سبب جرم کا ارتکاب ہے! اور یہ بھی کہنا درست ہے کہ برطرفی اور معطّلی کا مقصد سزا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا سبب مجرم کا ذمے داریوں کو پورا کرنے اور اپنے امور کو جاری رکھنے کی صلاحیت کا کھو دینا ہے، کیونکہ مناصب پر مجرموں کو متعین نہیں کیا جاتا بلکہ جو شخص کسی منصب پر فائز ہو کر جرم کرے تو وہ اپنے اس جرم کی وجہ سے اپنے منصب کی اہلیت کھو دیتا ہے اور جس منصب پر وہ فائز ہے اس کے لئے نااہل قرار پاتا ہے۔

اگر ملازم نے جو جرم کیا ہے وہ حد اور قصاص کا جرم نہ ہو تو وہ تعزیری جرم ہوگا۔ خواہ اس کا اثبات کسی شرعی نص سے ہوا ہو یا شرعی قانون ساز ادارے نے اس اختیار کے ماتحت جو شریعت نے اسے عطا کیا ہے اس فعل کو ناجائز قرار دیا ہو۔ اور جب جرم تعزیری بن جائے تو اس پر تادیبی مقدمہ قائم نہیں ہو سکتا کیونکہ تادیبی سزائیں ڈرانا، دھمکانا اور معزول کرنا وغیرہ سب تعزیری عقوبات ہیں۔ اب اگر کسی ملازم پر پہلے تادیبی مقدمہ قائم کیا جائے اور پھر فوجداری مقدمہ چلایا جائے اور ہر مرتبہ اسے تعزیری سزا دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس پر ایک ہی فعل پر دو مرتبہ تعزیری سزا دی گئی جو درحقیقت فوجداری سزا ہے اور یہی وہ بات ہے جس سے نصوص شریعت انکار کرتی ہیں کیونکہ یہ شریعت اسلامیہ کا ایک عمومی اصول ہے کہ "کسی شخص کو ایک ہی فعل پر دو مرتبہ سزا نہیں دی جا سکتی"۔ غرض جرم کو تادیبی تصور کرتے میں رکاوٹ یہ ہے کہ یہ فعل فوجداری جرم بھی متصور ہوگا اور جو سزا ممکنہ طور پر تادیبی مقدمے میں دی جائے گی وہ بعینہٖ وہی سزا ہوگی جو فوجداری مقدمے میں دی جائے گی۔ گویا تادیبی جرم کے وجود کا اصل مانع اتحادِ فعل (جرم) اور اتحادِ عقوبت (سزا) ہے۔

جو اسباب شریعت اسلامیہ میں تادیبی جرم کے وجود سے مانع ہیں، وہ اس کے برعکس جدید قوانین میں بکثرت موجود ہیں، کیونکہ جدید قوانین میں فوجداری سزائیں تادیبی سزاؤں سے علیحدہ ہیں اور بیشتر تادیبی جرائم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

08055

فوجداری قوانین کے ذیل میں نہیں آتے اور ان دونوں قسم کی سزاؤں اور جرم کے مختلف ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مجرم پر ایک ہی جرم کے سلسلہ میں دو مرتبہ مقدمہ قائم کیا جاتا ہے اور ایک سزا کا وقوع دوسری سزا کے وقوع سے مانع نہیں بنتا اور نہ ہی مجرم کا کسی ایک مقدمے سے بری قرار دیا جانا دوسرے مقدمہ کی کاروائی میں حارج ہوتا ہے۔ اس کی تاویل ماہرینِ قانون یہ کرتے ہیں کہ تادیبی دعویٰ سے مقصود پیشے اور ملازمت کا تحفظ ہے اور فوجداری دعویٰ سے مقصود معاشرے کا تحفظ ہے۔

یہ بات بہرحال شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اس سلسلہ میں شریعتِ اسلامیہ کا نقطۂ نظر زیادہ منطقی (Logical) اور جدید اصول قانون (Jurisprudence) سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ کیونکہ یہ اصول اس امر کو ممنوع قرار دیتے ہیں کہ ایک ہی شخص پر ایک ہی جرم کی پاداش میں دو مرتبہ مقدمہ قائم کیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی شریعت اسلامیہ کے اس نقطۂ نظر کا ایک فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فیصلوں میں اختصار اور مقدموں میں کمی آتی ہے اور یہ نہیں ہوتا کہ خود قانون مجرم کی شخصیت اور اس سے منسوب جرم کی سزا یا سزاؤں کے درمیان حائل ہو جائے۔

۴۹:- دیوانی جرائم

اسلامی فقہاء کرام دیوانی جرم کی نوعیت سے واقف تو ضرور ہیں مگر انہوں نے اسے یہ نام نہیں دیا ہے بلکہ آج ہم یہ نام فرانسیسی قانون (French Law) سے متاثر ہو کر استعمال کرتے ہیں۔

شریعت نے اصولی طور پر انسان کے جان اور مال کو غیر مباح قرار دیا ہے اس لئے ہر وہ فعل جس سے انسان کی جان یا مال کو نقصان پہنچتا ہو اور اس فعل کے کرنے والے کا اس پر کوئی حق نہ ہو تو اس فعل کی وجہ سے کرنے والے پر تاوان لازم آئے گا اگر یہ فعل قابلِ سزا ہے تو اس پر تاوان فوجداری سزا ہوگی اور اگر قابلِ سزا نہیں ہے تو اس کا تاوان مالی معاوضہ ہوگا۔ پھر اگر یہ ضرر رساں فعل قابلِ سزا ہے تو جرم ہے اور اگر قابلِ سزا نہیں ہے تو جرم نہیں ہے اور نہ اسے جرم کہا جائے گا بلکہ یہ محض ایک ضرر رساں فعل ہے۔ اس لئے جرم اور فعل ضرر رساں میں کوئی مناسبت نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان دونوں میں کرنے والے پر تاوان لازم آتا ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مجرم جو فعل کرتا ہے وہ ایسا جرم بھی ہوتا ہے جس پر سزا لازم آتی ہے اور یہ ایک ضرر رساں فعل بھی ہوتا ہے جس کی وجہ سے جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے اس کا تاوان بھی لازم آتا ہے۔ جیسے حرم کی حدود میں کسی کے مملوکہ جانور کو شکار کر کے ہلاک کر دینا اور ذمی کی شراب (بلا اجازت) پی لینا۔ ان دونوں صورتوں میں اس شخص کو حدود حرم میں شکار کرنے اور شراب پینے کے جرم میں سزا دی جائیگی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتب "

www.KitaboSunnat.com

اور اسے شکار اور شراب کی قیمت بھی ان کے مالکوں کو ادا کرنی ہو گی[1]

شریعت اسلامیہ اس پہلو میں جدید قوانین سے متفق ہے۔ چنانچہ شریعت ہر انسان کو ہر ایسے فعل پر جو دوسروں کے لئے ضرر رساں ہو، دیوانی طور پر ذمہ دار ٹھہراتی ہے، خواہ اس فعل کو قانون جرم قرار دے یا نہ دے۔ اور اگر فعل جرم بھی ہو اور ساتھ ہی کسی دوسرے شخص کے لئے ضرر رساں بھی ہو تو اس کے کرنے والے کو سزا کا مستحق بھی سمجھا جائے گا اور اسے حکم شریعت کے مطابق نقصان کا تاوان بھی ادا کرنا پڑے گا۔

مصری قانون کے شارحین دیوانی جرم کو ضرر رساں فعل کا نام دیتے ہیں مگر یہ اصطلاح عدالتوں میں رائج نہیں ہے کیونکہ عدالتی دائرہ فقہی کتابوں تک محدود ہے۔ اس رواج کی وجہ شائد یہ ہو کہ مصری قانون تاوان کا سبب فعل ضرر رساں کو قرار دیتا ہے اور فرانسیسی قانون کی طرح اس کی تعبیر دیوانی جرم کے الفاظ سے نہیں کرتا۔

---

[1] شرح فتح القدیر، الجزء الرابع، ص ۱۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل اوّل

جُرم کی اقسام بلحاظِ سزا

۵۰: حدود ــ قصاص و دیت ــ تعزیرات

تمام جرائم میں یہ بات قدرِ مشترک ہے کہ یہ ایسے ناجائز کام ہوتے ہیں جن پر سزا دی جاتی ہے، مگر دیگر زاویہ ہائے نظر سے جب ہم دیکھتے ہیں تو ہمیں جرائم متنوّع اور مختلف نظر آتے ہیں اور ہمارے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ زاویۂ نظر کے اعتبار سے جرائم کی چند در چند اقسام کر دی جائیں۔

چنانچہ اگر ہم جرائم کو سزا کی شدت یا خفت کے لحاظ سے دیکھیں تو ان کی یہ اقسام ہوں گی:

(۱) حدود (۲) قصاص و دیت اور (۳) تعزیرات

اور اگر ہم اس جرم کو مجرم کے قصد اور ارادے کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو یہ (۱) ارادی جرائم اور (۲) غیر ارادی جرائم بن جائیں گے۔

اور اگر ہم جرائم کا وقت انکشاف دیکھیں تو جرائم (۱) مشتبہ اور (۲) غیر مشتبہ کہلائیں گے۔

اور اگر ان کا طریقۂ ارتکاب دیکھا جائے تو ان کی اس طرح تقسیم ہو سکتی ہے:

(۱) ایجابی جرائم

(۲) سلبی جرائم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

(۳) سادے جرائم -

(۴) عادی جرائم

(۵) وقتی جرائم، اور

(۶) غیر وقتی جرائم

اور اگر جرائم کی مخصوص طبیعت پیشِ نظر ہو تو ان کی یہ تقسیم ہوگی :

(۱) معاشرے کے خلاف جرائم

(۲) افراد کے خلاف جرائم

(۳) پیشہ ورانہ جرائم، اور

(۴) سیاسی جرائم

سزا کی شدّت یا خفّت کے لحاظ سے تقسیم

(۱) حدود (۲) قصاص و دیّت (۳) تعزیرات

۵۱ :- سزا کی شدّت یا خفّت کے لحاظ سے جرائم کی تین قسمیں ہیں :-

پہلی قسم :- 'جرائم حدود' :- یہ وہ جرائم ہیں جن کی سزا 'حدّ' مقرر کی گئی ہے - اور 'حدّ' وہ متعیّن سزا ہے جو بطورِ حق اللہ مقرر کی گئی ہو[۱] - اس تعریف میں حدّ متعیّن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سزا کی مقدار اور کیفیت متعیّن ہو اور اس کا کوئی اعلیٰ درجہ یا ادنیٰ درجہ نہ ہو - اور حق اللہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ افراد یا جماعت اس سزا کو ساقط نہیں کر سکتے -

شریعت میں مفادِ عامہ کے تقاضوں کے ماتحت سزا کو 'حق اللہ' شمار کیا جاتا ہے اور مفادِ عامہ یہ ہے کہ لوگوں سے فساد کو دُور کیا جائے اور انہیں تحفّظ اور سلامتی فراہم کی جائے - ہر وہ جرم جس کے ارتکاب

---

[۱] فتح القدیر، الجزالرابع، ص ۱۱۲ - ۱۱۳

الاقناع، الجزالرابع، ص ۴۴

الاحکام السلطانیہ ص ۱۹۲ - ۱۹۵

بدائع الصنائع، الجزءالسابع ص ۳۳ - ۵۶ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کا نقصان عام لوگوں کو ہوتا ہو اور جس پر سزا دیئے جانے کا فائدہ بھی عام لوگوں کو پہنچتا ہو وہ سزا حق اللہ شمار ہو گی اور یہ سزا افراد یا جماعت کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہو گی۔

جرائم حدود معین ہیں اور ان کی تعداد محدود ہے۔ یہ سات جرائم ہیں:

(۱) زنا

(۲) تہمتِ زنا

(۳) شراب نوشی

(۴) چوری

(۵) خون ریزی و غارت گری

(۶) ارتداد، اور

(۷) بغاوت

فقہاء کرام ان سب جرائم کو حدود کہتے ہیں اور ان کے ساتھ لفظ جرائم کا اضافہ نہیں کرتے۔ ان جرائم کی سزائیں بھی ان کے یہاں حدود ہی کہلاتی ہیں مگر ان کے ساتھ اس جرم کے نام کا اضافہ کر لیا جاتا ہے جس کی یہ سزا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے، 'حَدِّ سرقہ'، اور 'حَدِّ شرب' یعنی چوری کی سزا اور شراب نوشی کی سزا۔

دوسری قسم:- **قصاص اور دیت کے جرائم**:- یہ وہ جرائم ہیں جن پر قصاص یا دیت کی سزا دی جاتی ہے۔ قصاص اور دیت مقرر سزائیں ہیں اور افراد کا حق ہیں۔ مقرر سزا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی سزا ایک ہی ہے اور اس کا کوئی اونچا یا نیچا درجہ نہیں ہے جس کے مطابق سزا گھٹائی یا بڑھائی جا سکے، اور افراد کا حق ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے۔ وہ چاہے تو جانی زیادتی کرنے والے کو معاف کر سکتا ہے۔ اگر معاف کر دے تو اس معافی سے وہ سزا ساقط ہو جائے گی، جو اس جرم پر دی جاتی تھی۔

قصاص اور دیت کے جرائم پانچ ہیں:

(۱) بالارادہ قتل

(۲) قتل شبہ عمد

(۳) قتل خطاء

(۴) جان لینے کے سوا بالارادہ زیادتی، اور

(۵) جان لینے کے سوا بلا ارادہ زیادتی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جان لینے کے سوا زیادتی کا مطلب ایسی زیادتی ہے جس سے موت نہ واقع ہوتی ہو جیسے زخمی کرنا اور مارنا۔

عام طور پر فقہاء کرام اس قسم کو جنایات (جرائم) کے ذیل میں درج کرتے ہیں، کیونکہ ان کے یہاں جنایت کا اطلاق اسی قسم کے افعال پر ہوتا ہے[۱]۔ مگر بعض فقہاء اس قسم کو 'جراح' کے عنوان کے تحت رکھتے ہیں[۲]، کیونکہ ان کی نظر میں جراحت زیادتی کے طریقوں میں سے زیادہ کثرت سے واقع ہونے والا طریقہ ہے جیسا کہ بعض فقہاء اس قسم کے عنوان کے لئے الدّماء کے لفظ کو ترجیح دیتے ہیں[۳]۔

تیسری قسم :- جرائم تعزیرات :- یہ وہ جرائم ہوتے ہیں جن پر ایک یا کئی تعزیراتی سزائیں دی جائیں، (تعزیر کے معنی دراصل تادیب کے ہیں) شریعتِ اسلامیہ نے کسی تعزیری جرم کی سزا کی حد مقرر نہیں کی ہے، بلکہ ان جرائم کے لئے سزاؤں کا ایک مجموعہ مقرر کر دیا جو ہلکی سزاؤں سے شروع ہو کر زیادہ سخت سزاؤں تک پہنچتا ہے اور یہ فیصلہ قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ جرم سے متعلق کوائف اور مجرم کے حالات کے پیش نظر جو سزا یا سزائیں جس جرم کے مناسب ہوں ان کو اختیار کرلے کیونکہ تعزیری جرائم میں سزا مقرر نہیں ہے۔

تعزیری جرائم :- جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت کی طرح محدود نہیں ہیں بلکہ غیر محدود ہیں اور ان کی تحدید ممکن بھی نہیں ہے بعض تعزیری جرائم کا ذکر شرعی نصوص میں آیا ہے اور یہ ایسے جرائم ہیں جو ہر وقت جرم متصور ہوتے ہیں، جیسے ربا (سود) امانت میں خیانت، گالی دینا اور رشوت۔ اس کے علاوہ دیگر تعزیری جرائم کا جرم قرار دیا جانا اولی الامر (ارباب اقتدار) کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ مگر شریعت نے ان جرائم کی دفعہ بندی میں اولی الامر کو بالکلیہ آزادی نہیں دی ہے بلکہ یہ شرط عائد کی ہے کہ کسی فعل کا تعزیری جرم قرار دیا جانا لازماً جماعت کی صورتِ حال اور اس کی تنظیم کے مطابق ہو اور اس میں اس کے مفاد کا دفاع اور عمومی نظم (Public Order) کا تحفظ ملحوظ ہو، اور یہ کہ وہ شرعی دفعات اور شریعت کے عمومی اصولوں کے برخلاف

---

[۱] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۳،
الاقناع، جلد ۴، ص ۱۶۲۔
البجیری علی المنہج، جلد ۴، ص ۱۲۹۔

[۲] تحفۃ المحتاج، جلد ۴، ص ۱۔
المغنی، جلد ۹، ص ۳۱۸،

[۳] مواہب الجلیل للحطاب، جلد ۶، ص ۲۳۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہ ہو۔

اولی الامر کو ان حدود میں حق قانون سازی دینے سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ جماعت کی تنظیم ہو جائے، اس کی صحیح راہنمائی ہو اور جماعتی مفادات کی حفاظت، ان کے دفاع اور نو بہ نو حالات کے برتاؤ کے لئے لوگوں کو تیار کیا جاسکے۔

جس جرم کے بارے میں شرعی نصّ وارد ہو اس میں اور اس عمل میں جسے اولی الامر نے ناجائز قرار دیا ہو، فرق یہ ہے کہ جس جرم کے بارے میں شرعی نصّ موجود ہو وہ دائماً اور ہمیشہ کے لئے حرام ہے اور جس فعل کو اولی الامر نے ناجائز قرار دیا ہو اسے جس وقت مفادِ عام کا تقاضا ہو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

۵۲: اس تقسیم کی اہمیت

شریعتِ اسلامیہ میں جرائم کے حدود، قصاص و دیّت اور تعزیرات میں تقسیم ہونے کی متعدد وجوہات ہیں، جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں:

اوّل، معافی کے لحاظ سے: اور وہ اس طرح کہ جرائم حدود میں تو معاف کر دینا بالکل درست نہیں ہے، خواہ وہ شخص معاف کرے جس پر اس جرم کی بنا پر زیادتی ہوئی ہے یا اولی الامر یعنی صدرِ مملکت معاف کرے، ان میں سے جو بھی معاف کرے گا اس کی معافی لغو ہوگی جس کا جرم پر اور نہ اس کی سزا پر کوئی اثر نہ ہوگا۔

البتہ جرائم قصاص میں جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے اس کا معاف کر دینا جائز ہے اور اگر معاف کر دے تو اس معافی کا اثر مرتب ہوگا۔ اس لئے مجنی علیہ (جس پر قتل وغیرہ کر کے زیادتی کی گئی ہے) دیّت لے کر قصاص معاف کر سکتا ہے اور دیّت معاف کر دینے کا بھی اسے حق حاصل ہے اور ان میں سے ولی قصاص جس سزا کو معاف کر دے گا مجرم اس سے بچ جائے گا۔ صدرِ مملکت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے سربراہانہ اختیارات سے جرائم قصاص کی کسی سزا کو معاف کر دے کیونکہ ان جرائم کو صرف وہ شخص معاف کر سکتا ہے جس پر زیادتی ہوئی ہے یا اس کا ولی معاف کر سکتا ہے۔ لیکن اگر مجنی علیہ (جس پر زیادتی کی گئی ہے) لاوارث ہو تو صدرِ مملکت اس کا ولی ہوگا، کیونکہ یہ شرعی اصول ہے کہ سلطان اُس شخص کا ولی ہوتا ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ اس صورت میں صدرِ مملکت مجنی علیہ کا ولی بن کر اور ولی ہونے کی حیثیت میں، نہ کہ کسی اور حیثیت میں مجرم کو معاف کر سکتا ہے اور اس شرط کے ساتھ معاف کر سکتا ہے کہ معافی مفت خواہ نہ ہو۔

تعزیراتی جرائم میں ولی امر یعنی صدرِ مملکت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جرم کو معاف کر دے اور سزا کو معاف کر دے۔ اگر معاف کر دیا تو اس کی یہ معافی مؤثر ہوگی، اس شرط کے ساتھ کہ اس کی اس معافی سے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مجنی علیہ (جس پر جرم کی زد پڑی ہے) کے ذاتی حقوق پامال نہ ہوتے ہوں۔ مجنی علیہ تعزیراتی جرائم میں صرف اس جرم کو معاف کر سکتا ہے جس کی زد اس کے ذاتی حقوق پر پڑتی ہو اور اگر جرائم کا اثر جماعت اور معاشرے پر بھی پڑتا ہو تو مجنی علیہ کا جرم یا اس کی سزا کو معاف کر دینا نافذ نہیں ہو گا، اور اگر اس معافی سے واقعی صورتِ حال میں مجرم کی سزا میں تخفیف ہوئی ہو تو یہ نافذ ہو جائے گی کیونکہ تعزیراتی جرائم میں ماحول کی نفقت کے اندازے کے ساتھ سزا میں تخفیف کر دینے کے قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں اور بلاشبہ مجنی علیہ کا معاف کر دینا حالات کی تخفیف معتبر ہو گا۔

دوم، **قاضی کے اختیارات کے لحاظ سے**:۔ جرائم حدود میں سے اگر کوئی جرم ثابت ہو جائے تو قاضی پر لازم ہے کہ وہ اس کی شریعت کی مقرر کردہ سزا کا فیصلہ کر دے اس سزا میں کمی اور بیشی کا اسے کوئی اختیار نہیں اور اسے یہ بھی اختیار حاصل نہیں ہے کہ کسی جرم کی مقررہ سزا کو کسی دوسری سزا سے بدل دے یا سزا کی تنفیذ کو روک دے۔ جرائم حدود میں قاضی کا اختیار صرف اس بات میں منحصر ہے کہ وہ اس جرم کی مقررہ سزا کا فیصلہ سنا دے۔

جرائم قصاص میں سے اگر کوئی جرم ثابت ہو جائے تو قاضی کا اختیار مقررہ سزا کے جاری کر دینے تک محدود ہے۔ اگر جرم کی سزا قصاص ہے اور مجنی علیہ (جو شخص جرم سے متأثر ہوا ہے) نے سزائے قصاص معاف کر دی یا کسی شرعی سبب کی بنا پر قصاص لینا مشکل ہو گیا، تو قاضی پر لازم ہے کہ وہ دیّت کا حکم دے دے۔ جب تک مجنی علیہ دیّت بھی معاف نہ کر دے، اگر مجنی علیہ دیّت بھی معاف کر دے تو قاضی کسی تعزیری سزا کا فیصلہ سنائے گا۔ تعزیرات میں قاضی کو بہر حال وسیع اختیارات حاصل ہیں۔

تعزیراتی جرائم میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں، اسے سزا کی نوعیت متعین کرنے اور سزا کی مقدار مقرر کرنے کا اختیار حاصل ہے، اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ جرم اور مجرم کے حالات کے مطابق کوئی شدید سزا کا فیصلہ دے یا کوئی ہلکی سزا منتخب کرے۔ اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ کم تر درجے کی سزا کا فیصلہ دے یا اس کے سب سے بلند درجے کا فیصلہ سنا دے، نیز وہ چاہے تو سزا کے نفاذ کا حکم دے دے اور چاہے تو اس کا نفاذ روک دے۔

سوم، **تخفیفی حالات کو قبول کرنے کے لحاظ سے**:۔ تخفیفی حالات کا جرائم حدود اور جرائم قصاص و دیّت پر کوئی اثر نہیں ہوتا کیونکہ ان جرائم میں خواہ مجرم کے کیسے ہی حالات کیوں نہ ہوں، سزا بہر حال لازم ہے۔ البتہ تعزیراتی جرائم میں وہ حالات جن سے سزا میں تخفیف ہو سکتی ہو، سزا کی نوعیت اور اس کی مقدار پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قاضی کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ ہلکی سے ہلکی سزا اختیار کرتا ہوا سزا کے کمتر درجے تک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آجائے، نیز اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ سرے سے سزا کی تنفیذ ہی روک دے۔

چہارم، **جرم کے اثبات کے لحاظ سے**:۔ شریعتِ اسلامیہ میں جرائم حدود اور قصاص کے اثبات کے لئے مقررہ تعداد میں شاہدوں کی موجودگی کی ضرورت ہے (اگر شاہدوں کے سوا اور کوئی دلیل اثباتِ جرم پر موجود نہ ہو) چنانچہ جرم زنا ان چار شاہدوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے جو جرم کے واقع ہونے کے وقت موجود ہوں اور بقیہ جرائم حدود اور قصاص کے اثبات کے لئے کم از کم دو شاہدوں کا ہونا ضروری ہے۔ مگر تعزیراتی جرائم ایک ہی گواہ کی گواہی سے ثابت ہو جاتے ہیں۔

جدید قوانین میں جرائم کی یہ تقسیم موجود نہیں ہے، بلکہ ان میں سے بیشتر قوانین میں جرائم، جنایات (Crimes) جنح (Misdemeanour) اور مخالفات (Contraventions) میں تقسیم کئے جاتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

تقسیمِ جرم بلحاظِ ارادۂ مجرم

جرمِ بالارادہ ——— جرمِ بلا ارادہ

۵۳ :۔ مجرم کے ارادے کے اعتبار سے جرائم کی دو قسمیں ہیں :۔

(۱) بالارادہ جرم

(۲) بلا ارادہ جرم

(۱) **بالا رادہ جرم** وہ ہوتا ہے جس میں مجرم عمداً (Intentionally) کسی ایسے ناجائز کام کا ارتکاب کرے جس کے بارے میں اسے علم ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ بالارادہ جرائم میں عمد (ارادہ) کے یہی عام معنی ہیں، البتہ قتل کے سلسلے میں عمد کے معنی مخصوص ہیں، اور وہ یہ کہ فعل ناجائز کو بالارادہ کیا ہو اور اس پر مرتب ہونے والا نتیجہ بھی مقصود ہو، کیونکہ اگر مجرم نتیجتہً فعل کا قصد کئے بغیر فعل حرام کا ارادہ کرے تو یہ 'قتل مشابہ عمد' کہلائے گا جسے جدید قوانین میں ان الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں 'ایسی ضرب جس کا انجام موت ہو' ۔

(۲) **بلا ارادہ جرم** وہ فعلِ حرام کہلاتا ہے جس کے ارتکاب کی مجرم نے نیت نہ کی ہو بلکہ اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے خطاءً سرزد ہو گیا ہو۔ خطاء کی دو قسمیں ہیں :[1]

پہلی قسم :۔ مجرم کسی ایسے فعل کو بالارادہ کرے جس کے نتیجے میں جرم ظہور میں آ جائے مگر خود اس کا جرم کا ارادہ نہ ہو بلکہ اس سے یا تو نفسِ فعل میں خطا کا ارتکاب ہو جائے جیسے کوئی شخص تحفظ کی خاطر (راستے سے) پتھر اٹھا کر پھینک دے اور وہ کسی گزرنے والے کو لگ جائے۔ یا کسی شکار کے تیر مارے اور وہ بجائے شکار کے کسی انسان کے لگ جائے ۔ یا خطا اس کے گمان اور خیال کی بنا پر ہو، جیسے کسی نے جانور سمجھ کر تیر چلایا مگر وہ جانور نہیں انسان تھا، یا کسی نے (میدانِ جنگ) میں دشمن کا سپاہی سمجھ کر مارا مگر بعد میں علم ہوا کہ وہ اپنے ملک کا شہری تھا۔ غرض ان حالات میں مجرم کا مقصود یہ فعل ہوتا ہے، جرم مقصود نہیں ہوتا، مگر اس کے فعل یا خیال کی خطاء وقوعِ جرم کا سبب بن جاتی ہے۔

دوسری قسم :۔ خطاء کی دوسری قسم یہ ہے کہ مجرم کا نہ فعل کا ارادہ ہو اور نہ جرم کا ارادہ ہو، مگر لا اُبالی پن اور بے احتیاطی کی بناء پر کوئی فعل واقع ہو جائے۔ جیسے کوئی شخص کروٹ بدل کر اپنے پاس سوئے ہوئے شخص پر اُلٹ گیا اور اُسے دبا کر قتل کر دیا۔ اور جیسے کوئی شخص کسی گذرگاہ پر کنواں کھود دے اور گزرنے والوں کو اس میں گرنے سے بچانے کے لئے مناسب احتیاط نہ کرے۔

۴۵ :۔ اس تقسیم کی اہمیت

جرائم کو بالارادہ اور بلا ارادہ قسموں میں تقسیم کرنے کی اہمیت دو پہلوؤں سے نمایاں ہوتی ہے :۔

اوّل :۔ بالارادہ جرم بتلاتا ہے کہ مجرم میں جرم کا مادّہ موجود ہے۔ جب کہ بلا ارادہ جرم میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے مجرم کی مجرمانہ ذہنیت پر استدلال کیا جا سکے۔ اسی وجہ سے بالارادہ جرم کی سزا شدید ہوتی ہے اور بلا ارادہ جرم کی سزا بہت خفیف ہوتی ہے۔

---

[1] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۳۵۔
المغنی، ج ۹، ص ۳۲۰۔
الزیلعی، ج ۶، ص ۹۷،
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۴،
دفعہ نمبر ۴۲۸ اور ۳۰۱ بھی ملاحظہ فرمائیے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوم :۔ بالارادہ جرم میں جب تک عمد کا پہلو بھرپور نہ ہو جائے، سزا نہیں دی جاتی، جبکہ بلاارادہ جرم میں صرف غفلت اور بے احتیاطی پر سزا دے دی جاتی ہے۔

جدید قوانین میں بھی یہ تقسیم موجود ہے اور وہ اپنے موضوع اور نتائج کے لحاظ سے شریعت اسلامی سے ہم آہنگ ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

تقسیمِ جرائم بلحاظِ وقتِ انکشاف

مشتبہ جرائم ــــــــ غیر مشتبہ جرائم

۵۵:۔ وقتِ انکشاف کے لحاظ سے جرائم دو قسم کے ہیں:۔

(۱) مشتبہ جرائم (۲) مشتبہ جرائم

غیر مشتبہ جرائم:۔ وہ جرائم ہیں جن کا وقتِ ارتکاب ہی انکشاف ہو جائے یا ارتکاب کے تھوڑی دیر بعد پتہ چل جائے۔ مصری قانون فوجداری تحقیقات کے مادہ نمبر ۸ میں حالتِ ارتکاب میں انکشاف[۱] جرم کا مفہوم یہ بتاتا ہے کہ مجرم کو جرم کا ارتکاب کرتے ہوئے یا ارتکابِ جرم کے فوراً بعد دیکھ لیا جائے۔ جس شخص پر جرم کا اثر پڑا ہے وہ اگر ارتکابِ جرم کی تھوڑی دیر بعد مجرم کا تعاقب کرے یا عام لوگ چیختے ہوئے اس کے پیچھے دوڑ پڑیں، یا مجرم کے پاس اس وقت ایسے آلات، اسلحہ، سامان، کاغذ یا اور کوئی شے ایسی ہو جس سے یہ استدلال کیا جا سکے کہ وہ مجرم ہے یا شریکِ جرم ہے تو ان حالتوں کو بھی ایسا ہی تصور کیا جائے گا جیسے مجرم کو حالتِ ارتکابِ جرم میں دیکھ لیا گیا ہو۔

---

[۱] یہاں بھی لفظ جنایت کے وہی معنی ہیں جو شریعتِ اسلامیہ میں ہیں۔ یعنی جرم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مشتبہ جرائم :- وہ جرائم ہوتے ہیں جن کا وقتِ ارتکاب انکشاف نہ ہو سکے یا کافی وقت گزرنے کے بعد انکشاف ہو۔

فقہاء کرام کے نزدیک جرم کے غیر مشتبہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وقتِ ارتکاب ہی اس کا انکشاف ہو جائے۔ مگر شریعتِ اسلامیہ میں ایسا کوئی اصول بھی نہیں پایا جاتا جس کے تحت مصری قانون کے مطابق "حالتِ ارتکابِ جرم" کا اعتبار نہ کیا جا سکے۔ بالخصوص جبکہ اس حالت کے اعتبار کا مقصود بھی موجود ہو اور وہ یہ ہے کہ حقیقت منکشف ہو کر فیصلوں میں آسانی پیدا ہو جائے۔

۵۶:- اس تقسیم کی اہمیت

شریعت میں اس تقسیم کی اہمیت دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے:

اوّل، اثباتِ جرم کے لحاظ سے :- اگر جرائم حدود میں سے کوئی جرم ہے اور اس پر دلیل گواہوں کی گواہی ہے، تو ضروری ہے کہ گواہ بذاتِ خود اس جرم کا وقتِ جرم مشاہدہ کریں اور مجرم کو حالتِ ارتکابِ جرم میں دیکھیں۔ امام مالکؒ یہ بھی جائز سمجھتے ہیں کہ شاہد سماعی ہو[1] اور وہ ان لوگوں سے نقل کر دیں جنہوں نے حادثے کا بذاتِ خود مشاہدہ کیا ہے۔ مگر باقی ائمہ اس شہادت کو درست نہیں سمجھتے[2]

دوم، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لحاظ سے :- جب مجرم بحالتِ ارتکابِ جرم دیکھا جائے تو ہر شخص کا حق ہے کہ اسے ارتکابِ جرم سے قوت کے ساتھ روکے۔ اور اسے روکنے کے لئے ضروری قوت استعمال کرے، خواہ جرم افراد کے حقوق پر زیادتی ہو جیسے چوری، یا جماعت کے حقوق پر زیادتی جیسے مے نوشی اور زنا۔ اسی کا نام "عوام کا قانونی حقِ دفاع" ہے۔

---

[1] المدونۃ، ج ۱۶، ص ۵۴

[2] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۴۹
نہایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۳۰۷،
الاقناع، ج ۴، ص ۲۰۴،

www.KitaboSunnat.com

فصل چہارم

(ا)

ایجابی جرائم - اور - سلبی جرائم

۵۷:- اس لحاظ سے کہ جس فعل کا ارتکاب کیا گیا ہے، اس کا طریقۂ ارتکاب ایجابی (Positive) ہے یا سلبی (Negative) اور اس لحاظ سے کہ جس فعل کا ارتکاب کیا گیا ہے قانون اس کا حکم دیتا ہے یا اس کی ممانعت کرتا ہے۔ ان دونوں لحاظ سے جرائم کی دو قسمیں ہیں:

ایجابی جرائم اور سلبی جرائم

ایجابی جرم:- کسی ایسے فعل کو کرنے سے بنتا ہے جس کے کرنے سے منع کیا گیا ہو، جیسے چوری، زنا اور شراب۔

سلبی جرم:- اس فعل کے نہ کرنے سے بنتا ہے جس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو جیسے گواہوں کا گواہی دینے سے باز رہنا اور زکوٰۃ نہ دینا۔ اکثر جرائم ایجابی ہوا کرتے ہیں اور سلبی جرائم کم ہوتے ہیں۔

۵۸:- وہ ایجابی جرم جو سلبی طریقے پر واقع ہوتا ہے

فقہاء کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ایجابی جرم کبھی سلبی صورت میں بھی واقع ہوتا ہے، اگر بایں صورت واقع ہو تو بھی مرتکب جرم سزا کا مستحق ہے۔ جیسے کوئی شخص کسی انسان کو محبوس کر کے اس کا کھانا یا پینا بند کر دے یا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سرد راتوں میں اسے گرمائی نہ پہنچنے دے، اور وہ بھوک سے یا پیاس سے یا سردی سے مرجائے تو وہ اس کا قاتلِ عمد (بالارادہ قتل کرنے والا) ہے[1] اگر ان حالتوں سے اس کا مقصود قتل ہی ہو۔ امام مالکؒ، شافعیؒ[2] اور احمدؒ[3] کی یہی رائے ہے۔ البتہ ابو حنیفہؒ[4] اس فعل کو قتل نہیں سمجھتے، کیونکہ ان کی رائے میں اس شخص کی موت بھوک، پیاس اور سردی سے واقع ہوئی ہے حبس سے نہیں ہوئی ہے۔ اور بھوک، پیاس اور سردی میں کسی کا دخل نہیں ہے۔ مگر ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس فعل کو قتلِ عمد (بالارادہ قتل) قرار دیتے ہیں، کیونکہ کوئی بھی شخص بغیر کھائے پیئے اور بغیر گرمی حاصل کئے زندہ نہیں رہ سکتا۔

غرض بھوک پیاس اور سردی کی شدت کے وقت کسی شخص کو کھانے پینے اور گرمی حاصل کرنے سے روکنا اس کو ہلاک کر دینے کے مترادف ہے۔

ماں اگر بچے کو قتل کرنے کے ارادے سے دودھ نہ پلائے تو وہ بھی قاتلۂ عمد سمجھی جائے گی، اگرچہ اس نے کوئی ایجابی فعل نہیں کیا ہے[5]

اور اگر کوئی شخص کسی مسافر کو اپنے سے بچا ہوا پانی نہ دے اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ یہ فعل ناجائز ہے اور اگر اس کو پانی نہ پلایا تو وہ مر جائے گا، تو وہ اس کا قاتلِ عمد متصور ہو گا اگرچہ اس نے اسے اپنے ہاتھ سے قتل نہیں کیا۔ یہ حضرت امام مالک کی ایک رائے ہے[6]

اور مذہبِ احمدؒ کے بعض فقہا کی رائے یہ ہے کہ یہ قتل شبہ عمد (قتل مشابہ ارادی) ہے[7]۔

اگر چند عورتیں کسی عورت کی زچگی کے وقت موجود ہوں، ان میں سے ایک عورت (بچہ کی پیدائش کے بعد) بچہ کی نال کاٹ دے اور بالارادہ اس کو باندھنے سے باز رہے، اور (نال نہ باندھنے کی بنا پر) بچہ مر جائے تو یہ عورت اس کی قاتلہ متصور ہو گی۔ اور اگر تمام موجود عورتیں یہی چاہتی تھیں کہ نال نہ باندھی جائے تو سب کا

---

[1] الشرح الکبیر، للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۵،

[2] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۳۹،

[3] المغنی، ج ۹، ص ۳۲۸،

[4] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۴، البحر الرائق، ج ۸، ص ۲۹۵،

[5] الشرح الکبیر، للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۵

[6] مواہب الجلیل للحطاب، ج ۶، ص ۲۴۰،

[7] المغنی، ج ۹، ص ۵۸۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قاتلہ متصور کرنا ممکن ہے۔ کیونکہ (نال کا) کاٹنا بذاتِ خود مہلک نہیں ہے بلکہ مہلک نال کا نہ باندھنا ہے اب جب کہ سب کا ارادہ بھی تھا کہ نال نہ باندھی جائے تو (اس بچہ کی) ہلاکت کی نسبت بھی ان سب کی جانب ہوگی [1]

۵۹:۔ ممتنع کس وقت ذمے دار متصور ہوگا؟

فقہائے کرام کی بیان کردہ مثالوں کی تلاش و تفحص سے پتہ چلتا ہے کہ مُمتَنِع (کسی کام سے باز رہنے والا) کے کسی کام سے باز رہنے کے نتیجے میں جو جرم سرزد ہوگا اس میں ممتنع ہر جرم میں ذمہ دار متصور نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف ان صورتوں میں باز پرس ہوگی جن صورتوں میں شرعاً یا عرفاً اس پر یہ لازم ہو کہ وہ اس کام سے باز نہ رہے۔ اس اصول کے ماتحت پھر یہ اختلاف سامنے آتا ہے کہ وہ کون سے امور ہیں جو شرعاً اور عرفاً واجب ہیں (اور ان سے باز رہنے کی ممانعت ہے) طبعی طور پر یہ اختلاف نقطۂ ہائے نظر کے اختلاف کی بناء پر ہے، مثلاً بعض حنابلہ کا خیال ہے کہ اگر کسی شخص کے لئے کسی آدمی کو کسی ہلاکت ۔۔ مثلاً آگ، پانی یا درندے ۔۔۔ سے بچانا ممکن ہو اور وہ نہ بچائے اور وہ شخص ہلاک ہو جائے تو (اس نہ بچانے والے) پر کوئی ذمے داری نہیں ہے [2] جب کہ بعض دوسرے حنابلہ اسے ذمّے دار قرار دیتے ہیں [3] اس اختلاف کی اساس یہ ہے کہ کیا بچانا واجب ہے یا غیر واجب ہے؟ اسی قبیل سے وہ مثال ہے جو ہم نے مَنعِ مَاء (پانی نہ دینا) کے سلسلے میں بیان کی ہے۔

۶۰:۔ شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین

ترکِ فعل کے قتل کا سبب بن جانے میں فقہائے کرام کا طرزِ عمل وہی ہے جو انیسویں صدی کی ابتداء سے جدید قانون کے بیشتر شارحین کا ہے انیسویں صدی سے پہلے جدید قانون کے شارحین کی اکثریت کا خیال تھا کہ ترکِ فعل سے جرم کا وقوع ممکن نہیں ہے کیونکہ ترک عدم ہے اور عدم سے وجود پیدا نہیں ہوتا البتہ شارحین کی اقلیت یہ سمجھتی تھی کہ ترکِ فعل بھی پوری طرح ارتکابِ فعل کی مانند جرم کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ فعل اور ترکِ فعل دونوں کا تعلق انسانی ارادے سے ہے۔ اس کے بعد شارحینِ قانون کی اکثریت نے اس بات کو تسلیم کر لیا کہ ترکِ فعل بھی جرم کا سبب بن سکتا ہے مگر انہوں نے اس اصول کو مطلقاً قبول نہیں کیا بلکہ یہ قید عائد کی کہ وہ شخص (جس کے ترکِ فعل سے جرم سرزد ہوا ہے) بنیادی طور پر عمل کا مکلّف ہو اور امتناع یا ترک اس تکلیف کی مخالفت ہو۔ ان کے نزدیک یہ دونوں امور برابر ہیں کہ

---

[1] الفتاوی الکبری۔ لابن حجر، ج ۴، ص ۲۲۰، ۲۲۱،

[2] الاقناع، جلد ۴، ص ۲۰۵،

[3] المغنی، ج ۹، ص ۵۸۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

مکلف ہونے کا سبب قانون ہو یا باہمی اتفاق ہو۔ شارحینِ قانون ترکِ فعل کے قتل کا سبب بن جانے کی جو مثالیں بیان کرتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ کسی شخص کو بلا وجہ قید کر دینا اور اس کو قتل کرنے کے ارادے اس کا کھانا بند کر دینا، اور ماں کا اپنے بچے کو قتل کرنے کی نیت سے عمداً دودھ نہ پلانا اور جس صورت میں مسئولیت اور جوابدہی نہیں ہے اس کی یہ مثال بیان کرتے ہیں کہ کوئی شخص کسی غرق ہونے والے کو بچانے سے باز رہے، یا اس شخص کو نہ بچائے جو آگ میں گھر گیا ہو یا اس شخص کو خبردار نہ کرے جسے پھاڑنے کے لئے کوئی درندہ بڑھ رہا ہو۔ دونوں صورتوں میں مثالیں وہی ہیں جو شریعت اسلامیہ کے فقہاء بیان کرتے ہیں۔

۱۶۱:۔ شریعتِ اسلامیہ اور قانون میں فرق

شارحینِ قانون کی یہ شرط (کہ جس فعل کے ترک سے جرم سرزد ہوتا ہو؛ اس کا کرنا از روئے قانون یا از روئے اتفاقِ باہمی لازم ہو) مکمل طور پر اس شرط سے ہم آہنگ ہے جو فقہاء کرام عائد کرتے ہیں کہ اس کام کا کرنا (جس کے نہ کرنے سے جرم واقع ہوتا ہو) از روئے شریعت واجب ہو، کیونکہ وہ معاملات کی تکمیل اور عہد و پیمان کے پورا کرنے کا حکم دیتی ہے۔

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ۔

(المائدہ ۵:۱)

اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو۔

اس حکم کے پیشِ نظر جو امر کسی پر کسی معاہدے سے لازم آتا ہے وہ شرعاً بھی اس پر لازم ہوگا، جب تک کہ وہ معاہدہ شریعت کی نصوص اور اس کی روح کے خلاف نہ ہو۔ گویا اس نقطہ پر شریعت اور قانون دونوں ہم آہنگ ہیں۔

مگر شریعتِ اسلامیہ جدید قوانین سے اس حیثیت سے مختلف ہے کہ اگر رواج کسی شخص پر عمل کو لازم کرے اور ترکِ عمل سے اجتناب کی تاکید کرے تو اس شخص کو ترکِ فعل پر جواب دہ قرار دیتی ہے اور ظاہر ہے کہ شریعت کی یہ وسعت زیادہ منطقی ہے کیونکہ شریعتیں، قوانین اور باہمی معاہدے رواج کے لازم کردہ امور کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ بات بے معنی ہے کہ باہمی اتفاقات کے ذریعے ان امور کی تصریح کی جائے جو از روئے رواج لازم آتے ہیں، اور جو امور عام لوگوں میں جانے پہچانے ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ایسے امر میں جواب دہ ہو سکتا ہے جو اس پر باہمی اتفاق اور معاہدے سے لازم آتا ہے تو جو امور رواج سے لازم آتے ہیں اور جو امور لوگوں میں متعارف ہیں ان پر جواب دہ ہونا تو معاہدوں میں جوابدہ ہونے سے بھی بڑھ کر لازم ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

شریعتِ اسلامیہ جدید قوانین سے اس ضمن میں ممتاز ہے کہ شریعتِ اسلامیہ اس نظریے سے (یہ کہ ترکِ عمل بھی جرم کے وقوع کا سبب بن سکتا ہے) ساتویں صدی سے متعارف ہے۔ جب کہ جدید قوانین اس نظریئے سے انیسویں صدی میں آکر متعارف ہوئے ہیں۔ اس لحاظ سے جدید قوانین نے وہ چیز دریافت کی ہے، جس کی جانب شریعت اسلامیہ پہلے ہی سبقت کر چکی تھی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

(ب)

کیفیتِ ارتکاب کے لحاظ سے جرائم کی تقسیم

سادے جرائم — اور — عادی جرائم

۶۲ :۔ کیفیتِ ارتکاب کے لحاظ سے شریعتِ اسلامیہ میں جرم کی دو قسمیں ہیں :۔

سادہ جرم اور عادی جرم

سادہ جرم :۔ وہ ہے جو ایک ہی فعل سے وجود میں آتا ہو، جیسے چوری اور مے نوشی، خواہ جرم وقتی ہو یا جاری رہنے والا ہو۔ حدود اور قصاص کے تمام جرائم سادے جرائم ہیں۔

عادی جرم :۔ وہ ہے جو کسی فعل کے بار بار کرنے سے وجود میں آتا ہو، یعنی فعل بذاتِ خود جرم نہ ہو مگر اس کے ارتکاب کی عادت ہو جانا جرم بن جاتا ہو۔

عادی جرم تعزیراتی جرائم میں پایا جاتا ہے، اور اس کا پتہ اس طرح چلتا ہے کہ اگر فعل کو حرام قرار دینے والی نص (دفعہ) سزا کے لئے اس فعل کی عادت کو شرط قرار دیتی ہے تو جرم عادی ہے اور اگر صرف وقوعِ فعل کو جرم ہونے کے لئے کافی سمجھے تو سادہ جرم ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ تعزیر، بالاتفاق حرام کاموں کے کرنے اور واجبات کے ترک کر دینے پر ہے، البتہ فقہاء کرام اس امر میں مختلف ہیں کہ کسی مکروہ فعل کے کرنے اور کسی مندوب (مستحسن) فعل کے

www.KitaboSunnat.com

چھوڑ دینے پر بھی تعزیر ہے یا نہیں [۱]؟ بعض کی رائے ہے کہ فعل مکروہ کے کرنے اور مندوب کے چھوڑ دینے پر بالکلیہ کوئی سزا نہیں ہے [۲]۔ بعض جگہ فقہاء کرام یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر تقاضائے مصلحت [۳] ہو تو فعل مکروہ کے کرنے اور مندوب کے ترک کرنے پر سزا دی جا سکتی ہے۔

جو فقہاء کرام مندوب کے چھوڑنے اور مکروہ کے کرنے پر سزا کے قائل ہیں وہ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ کرنے اور ترک کرنے میں تکرار کا عنصر پایا جاتا ہو، اگر فعل یا ترکِ فعل مکرّر نہیں ہوا تو فی نفسہٖ کسی مکروہ فعل کے کرنے اور کسی مندوب کے چھوڑ دینے پر سزا نہیں ہے۔ ان فقہاء کی نظر میں سزا کا منشا تکرار ہے جس سے پتہ چلے کہ مجرم نے فعل یا ترکِ فعل کو اپنی عادت بنا لیا ہے، ان کے خیال میں کسی فعل کے دو مرتبہ کرنے یا دو مرتبہ چھوڑ دینے سے عادت بن جاتی ہے [۵]۔ اس لحاظ سے ہر وہ مکروہ جس کے کرنے اور ہر وہ مندوب جس

---

۱ مکروہ وہ ہے جس کے چھوڑنے کا مطالبہ تو ہو مگر اس کے ترک کا حکم قطعی نہ ہو اور مندوب وہ فعل ہے جس کے کرنے کا مطالبہ تو ہو مگر حکم قطعی نہ ہو۔

۲ الاحکام فی اصول الاحکام، لابن حزم، ج ۳، ص ۲۱، ۲۲،
الاقناع، ج ۴، ص ۲۷۰، ۲۷۱،
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰،
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۶۳۔

۳ اس تصور کے حامل بعض فقہاء کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مکروہ کے کرنے اور مندوب کے چھوڑ دینے پر مطلقاً سزا ہے، مگر خود ان کا یہ مقصد نہیں ہوتا، کیونکہ تعزیرات میں یہ عمومی قاعدہ ہے کہ وہ مفادِ عامہ کے تابع ہوتی ہیں، اسی لئے تعزیراتی جرائم میں ولی امر (حاکم) کو سزا کے معاف کر دینے کا اختیار حاصل ہے، اس لئے ان مطلق عبارتوں کو بھی ایسی مذکورہ قید کے ساتھ سمجھنا چاہیئے۔

۴ المستصفیٰ للغزالی، ص ۷ - ۱۶،
تحفۃ المحتاج، ج ۸، ص ۱۸،
مواہب الجلیل، جلد ۶، ص ۳۲۰،
تبصرۃ الحکام، جلد ۲، ص ۲۵۹ - ۲۶۰،
الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۲۔

۵ مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰، الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کے چھوٹنے پر سزا جاری ہو جائے، وہ عادی جرم کہلائے گا۔

۶۳:۔ اس تقسیم کی اہمیت

جرائم کو سادے جرائم اور عادی جرائم میں تقسیم کرنے کی اہمیت درج ذیل وجوہ سے نمایاں ہوتی ہے:۔

اوّل:۔ اصولِ میعاد (Limitation) کے اجراء کے لحاظ سے ـــــ سادے جرائم میں اگر جرم وقتی ہو تو دعوٰنے کے زایدالمیعاد ہونے کی مدّت اسی دن سے شروع ہو جاتی ہے جس دن سے جرم کیا ہے۔ اور اگر جرم غیر وقتی ہو تو حالتِ محرمہ کی انتہا کے دن سے شروع ہو جاتی ہے مگر جرائم عادت میں مدّت مسقطہ اس تاریخ سے شروع ہوتی ہے جس تاریخ سے وہ آخری فعل واقع ہوا ہے جس سے عادت تشکیل پاتی ہے۔

دوم:۔ اختصاص کی حیثیت سے ـــــ سادے جرم کی صورت میں اگر جرم وقتی ہو تو اختصاص اس عدالت کو حاصل ہوگا جس کے دائرے میں جرم واقع ہے، اور اگر جرم وقتی نہ ہو) بلکہ جاری رہنے والا اور نوبہ نو ہو تو اس عدالت کو اختصاص حاصل ہوگا جس کے دائرۂ اختیار میں وہ فعل جاری رہا یا نئے سرے سے وجود میں آیا اور عادی جرم میں اختصاص اس عدالت کو حاصل ہوگا جس کے دائرہ میں وہ آخری فعل واقع ہوا جس سے عادت تشکیل پاتی ہے۔[۱]

سوم:۔ تداخل کے قواعد کے لحاظ سے ـــــ کسی جرم عادی کے بارے میں فیصلہ اس امر سے باز رکھتا ہے کہ مجرم کے گذشتہ افعال پر مقدمہ قائم کیا جائے خواہ یہ افعال بھی عدالت میں پیش نہ ہوئے ہوں کیونکہ شریعت اسلامیہ کے اصول و قواعد اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ ایک ہی نوع کے ان متعدد جرائم پر بار بار سزا دی جائے جن کے بارے میں پہلے فیصلہ نہیں ہوا ہے، بلکہ تداخل کے قواعد کے لحاظ سے ان سب کے لئے ایک ہی سزا کافی ہوگی۔ جدید قوانین بھی "فیصلہ طلب شے کی قدر و قیمت" کے قاعدے کا انطباق کر کے اسی نتیجے پر پہنچ گئے ہیں جس پر شریعت اسلامیہ پہنچی ہے۔

---

[۱] فرانسیسی قانون کے ماہرین کا خیال ہے کہ اگر عادی جرم ایک عدالت کے دائرۂ اختیار میں ایک مرتبہ سرزد ہوا ہے اور دوسری مرتبہ دوسری عدالت کے دائرے میں صادر ہوا ہے تو حقِ سماعت اس عدالت کو حاصل ہوگا جس کے دائرے میں مجرم رہتا ہے کیونکہ جرم کی جگہ وہی سمجھی جا سکتی ہے جہاں اس قدر افعال ہوئے ہوں جن سے جرم عادت بنتا ہے۔ اگر ایک معین جگہ پر عادت کی یہ شرط پوری نہ ہوئی تو یہ خود مجرم کی ذات میں پوری سمجھی جائے گی، اور اس کی جائے اقامت ہی میں اس پر دعوٰی قائم کیا جائے گا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مجرم پر جب ایک مرتبہ عدالتی کارروائی کا اجراء ہو گیا تو منطقی تقاضا ہے کہ اس پر دوبارہ مقدمہ قائم نہ ہو، اِلّا یہ کہ وہ ایسے اور افعال کا مزید ارتکاب کرے جو تکرار سے جرم عادت بن جاتے ہیں، کیونکہ سزا فعلِ حرام کی عادت پر ہے، مجرد فعل پر سزا نہیں ہے، مصری قانون بھی اسی رائے کی تائید کرتا ہے۔

۶۴: شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین

شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانینِ جرم کی ان دو قسموں — سادہ جرم اور جرم عادت میں متفق اور ہم آہنگ ہیں۔ اور جرم عادت کی تعریف اور اس امر میں بھی دونوں متفق ہیں کہ سزا عادت پر ہے۔ مصر میں فقہ اور قضاء دونوں کا رجحان یہی ہے کہ کسی کام کے دو مرتبہ کرنے یا دو مرتبہ چھوڑ دینے سے عادت بن جاتی ہے۔

۶۵: وہ جرائم جو پے در پے افعال کے کرنے سے وجود میں آتے ہیں

کبھی کبھی مجرم ایک ہی نوع کے متعدد افعال ایک ہی مجرمانہ مقصد کے حصول کے لئے انجام دیتا ہے، مثلاً کسی مقام سے سامان کئی مرتبہ کر کے چوری کرتا ہے یا ایک شخص کو متعدد مرتبہ مارتا ہے۔ شریعتِ اسلامیہ میں ان متعدد پے در پے افعال کا حکم یہ ہے کہ یہ ایک ہی جرم متصور ہوں گے اور ان پر ایک ہی سزا دی جائے گی۔ چنانچہ جس شخص نے ایک مکان سے دو مرتبہ کر کے یا زیادہ مرتبہ کر کے سامان چرایا تو وہ ایک ہی مرتبہ چوری کے جرم کا مرتکب سمجھا جائے گا۔ اس طرح جس شخص نے کسی کو متعدد مرتبہ پیہم چوٹیں لگائیں تو وہ بھی ایک ہی مرتبہ ضرب (چوٹ) لگانے کا مجرم سمجھا جائے گا۔

۶۶: پے در پے مجرمانہ افعال اور جرمِ عادت اور غیر وقتی جرم میں فرق

پے در پے ہونے والے (مجرمانہ) افعال جرم عادت سے اس حیثیت سے مختلف ہیں کہ وہ متعدد افعال جن سے جرم عادت وجود میں آتا ہے ان میں سے ہر فعل پر سزا نہیں دی جاتی، کیونکہ ان میں سے ہر فعل جرم نہیں ہوتا۔ جب کہ پے در پے وجود میں آنے والے (مجرمانہ) افعال میں سے کسی بھی فعل پر سزا دی جا سکتی ہے کیونکہ ان میں سے ہر فعل دوسرے فعل کے وجود میں آئے بغیر بھی جرم ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی کے گھر کا سامان متعدد مرتبہ کر کے چرانے کا ارادہ کرے اور اس نیت سے گھر میں داخل ہو کر کچھ سامان چرائے کہ دوبارہ آ کر پھر کچھ لے جائے گا، مگر دوبارہ نہ آ سکے (یا نہ آئے) تو بھی وہ چوری کے جرم کا اسی طرح مرتکب سمجھا جائے گا جیسے وہ دوبارہ آتا اور مزید سامان چرا لیتا۔

پے در پے (مجرمانہ) افعال غیر وقتی جرم سے اس حیثیت میں مختلف ہیں کہ وہ جرم جو پے در پے افعال سے وجود میں آتا ہے اس میں اگرچہ افعال متعدد ہوتے ہیں مگر ہر فعل دوسرے فعل سے جدا اور منفصل ہوتا ہے، جبکہ غیر وقتی جرم ایک ایسے فعل کے ارتکاب سے یا ایسے فعل کے امتناع (ترک جانے) سے وجود میں آتا ہے جس کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ظہور طویل وقت تک ہوتا رہتا ہے یا اسی وقت اس کا ظہور نو بہ نو ہوتا ہے۔

۶۷: پے در پے افعال کو ایک جرم تصور کرنے کی وجہ

پیہم اور پے در پے صادر ہونے والے (مجرمانہ) افعال کو ایک ہی جرم اس لئے تصور کیا جاتا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کے اصول و قواعد اس امر کی اجازت نہیں دیتے کہ ایک ہی نوع کے متعدد جرائم پر متعدد سزائیں دی جائیں، بلکہ اصولِ تداخل (یعنی ایک سزا کا دوسری سزا میں ضم ہو جانا) کے مطابق ایک ہی سزا کافی ہوتی ہے۔ اسی اصول کے ماتحت ان متعدد افعال کو جو ایک ہی مجرمانہ مقصد کے لئے گئے ہوں، ایک ہی جرم متصور کرنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ ان افعال کا ایک ہی خیال سے کیا جانا اور ایک ہی مجرمانہ مقصد کے حصول کے لئے انجام دیا جانا انہیں ایک جرم بنا دیتا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(ج)

وقتی جرائم اور غیر وقتی جرائم

۶۸: جرائم کی ان دونوں اقسام کے بیان سے فقہاء کرام کا سکوت

فقہاء کرام نے وقتی جرائم اور غیر وقتی جرائم کے بارے میں کوئی گفتگو نہیں کی ہے جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ فقہاء کرام کی بیشتر توجہ حدود اور قصاص اور دیت کے جرائم پر مرکوز رہی ہے، کیونکہ یہ جرائم متعین ہیں اور جن افعال کی بنا پر یہ ظہور میں آتے ہیں وہ افعال متغیّر نہیں ہوتے اور نہ ان پر مقرر کی گئی سزائیں تبدیل ہوتی ہیں، اور یہ سب جرائم وقتی ہیں ان میں سے کوئی بھی غیر وقتی جرم نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ (جرائم حدود اور قصاص میں) وقتی اور غیر وقتی کی تفریق کی جائے۔

البتہ تعزیراتی جرائم وقتی بھی ہوتے ہیں اور غیر وقتی بھی ہوتے ہیں مگر فقہاء کرام نے تعزیراتی جرائم میں وقتی اور غیر وقتی کے احکام بیان کرنے سے اس لئے گریز کیا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں قانون کی قوتِ نافذہ (Executive Power) کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ان افعال کی تحدید کرے جن سے تعزیراتی جرائم وجود میں آتے ہیں، اور اسے یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ وہ ان جرائم پر سزاؤں کا تعین کرے مگر تعزیراتی جرائم میں ملک کے اختلاف اور رسم و رواج کے فرق کی بنا پر قانون کی قوتِ نافذہ کی رائے مختلف ہو جاتی ہے، اور جس کام کو ایک ملک کی قوتِ نافذہ جائز قرار دے دیتی ہے اور جس کام پر ایک ملک کی عدالت ایک وجہ سے سزا جاری کرتی ہے تو دوسرے ملک کی عدالت اسی کام پر کسی دوسری وجہ سے سزا کا اجراء کرتی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اسی لئے فقہاء نے تعزیراتی جرائم پر اس قدر تفصیلی بحث کا اہتمام نہیں کیا ہے جس قدر تفصیلی بحث انہوں نے جرائم حدود پر کی ہے بلکہ تعزیراتی جرائم میں صرف ان اہم احکام کو بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے جو ممالک اور حکومتوں کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتے۔

چونکہ ہمارا مقصد جرائم کو عمومی حالت سے بیان کرنا ہے خواہ وہ تعزیراتی ہوں یا حدود و قصاص سے متعلق ہوں، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ہم وقتی جرائم اور غیر وقتی جرائم پر بحث نہ کریں۔

۶۹:۔ وقتی اور غیر وقتی تعزیراتی جرائم

تعزیراتی جرائم کی تلاش اور تفحّص سے یہ علم ہوتا ہے کہ ان جرائم کے وقوع میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے اس کے اعتبار سے یہ دو قسم کے ہوتے ہیں:

وقتی جرائم اور غیر وقتی جرائم

وقتی جرائم وہ ہیں جو کسی فعل سے یا ترکِ فعل سے ایک محدود وقت میں وجود میں آ جاتے ہوں، اور ان کا وجود میں آنا اس سے زیادہ وقت نہ لیتا ہو جتنا کہ وقت کہ اس فعل کے مجرد وقوع یا ترکِ فعل کی حالت کے لئے ضروری ہو۔ مثلاً چوری کا جرم صرف اس قدر فعل سے وجود میں آ جاتا ہے کہ کوئی شے چھپا کر لے لی جائے، شراب نوشی کا جرم صرف شراب پی لینے سے پورا ہو جاتا ہے اور شہادت کے چھپانے کا جرم صرف ادائیگی شہادت سے گریز کر کے پورا ہو جاتا ہے۔

غیر وقتی جرائم وہ ہوتے ہیں جو ایسے فعل سے یا ترکِ فعل سے وجود میں آتے ہوں جو فعل یا ترکِ فعل بار بار ہونے یا تسلسل کے ساتھ ہونے کا متقاضی ہو اور اس میں وہ تمام وقت صرف ہو جو جرم کے بار بار ہونے اور جاری رہنے کے لئے درکار ہے، اس صورت میں جرم کا اختتام اسی انتہا پر متصور ہوگا جس انتہا پر جرم کے بار بار ظہور میں آنے اور جاری رہنے کی حالت ختم ہو جائے۔ مثلاً کسی شخص کو بلا وجہ حبس (قید) کرنا، زکوٰۃ دینے سے گریز کرنا، بچے کو اس کی پرورش کرنے والی کے سپرد نہ کرنا اور با وجود قدرت رکھنے کے قرض ادا نہ کرنا۔

۷۰:۔ وقتی جرم اور غیر وقتی جرم میں امتیاز کا پیمانہ

صرف قانونی دفعات ہی یہ بیان کر سکتی ہیں کہ جرم وقتی ہے یا غیر وقتی، کیونکہ یہ دفعات جرم کی تعریف بیان کرتی ہیں اور اس کے مادی عنصر کی وضاحت کرتی ہیں اور اس طرح ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہیں۔ اگر فعل یا ترکِ فعل وجود میں آئے اور مجرد ارتکابِ فعل یا ترکِ فعل کی حالت پر ختم ہو جائے تو جرم وقتی ہے، لیکن اگر فعل یا ترکِ فعل کی حالت مسلسل ہو تو یہ ہو تو جرم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غیر وقتی ہے۔

اس مقام پر جرم کے تسلسل اور نتیجۂ جرم کے تسلسل میں امتیاز اور فرق بیان کر دینا ضروری ہے۔ چوری صرف اس کام کے کرنے سے پوری ہو جاتی ہے کہ کسی شے کو چھپا کر لے لیا جائے اس لئے یہ جرم وقتی ہے، مگر چرائی ہوئی شئے کا مسلسل سارق کے قبضے میں رہنا چوری کا تسلسل نہیں بلکہ نتیجۂ چوری کا تسلسل ہے۔ جرم مے نوشی شراب پیتے ہی مکمل ہو جاتا ہے، اس لئے یہ وقتی جرم ہے۔ مگر شرابی کا دیر تک نشہ کی حالت میں رہنا اس جرم کا تسلسل نہیں بلکہ اس کے نتیجے کا تسلسل ہے۔ چوٹ لگانا اور زخمی کرنا وقتی جرم ہیں جو صرف ضرب سے اور زخم لگانے سے پورے ہو جاتے ہیں لیکن مضروب یا مجروح اگر ایک عرصے تک زیرِ علاج رہے تو یہ جرم کا تسلسل نہیں بلکہ اس کے اثر اور نتیجے کا تسلسل ہے۔

۱۷:- غیر وقتی جرائم کی تقسیم

جرائم غیر وقتی کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) توبہ تو، بار بار ظہور میں آنے والے جرائم

(۲) مسلسل جاری رہنے والے جرائم [1]

بار بار ظہور میں آنے والا وہ جرم ہے جس کے تسلسل میں مجرم کے ارادے کا دخل ہو اور وہ بالقصد اپنے ارادے کی تکرار کرتا ہو، جیسے ادائے زکوٰۃ سے باز رہنا یا بچے کو اس کی پرورش کرنے والی کے سپرد نہ کرنا یا بلا اجازت اسلحہ رکھنا۔ ان صورتوں میں مجرم فعل یا ترکِ فعل کا ارتکاب کرتا ہے اور اس کا جرم اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک وہ اسلحہ اپنے پاس رکھے رہے اور زکوٰۃ دینے اور بچے کو سپرد کر دینے سے باز رہے۔ مگر اس جرم کا لفاد مجرم کے ارادے پر موقوف ہے جو یہ چاہتا ہے کہ اسلحہ اسی طرح بلا اجازت اپنے پاس رکھے، یا زکوٰۃ نہ دے یا بچے کو اس کی پرورش کرنے والی کے سپرد نہ کرے۔

---

[1] ہم نے جرائم کی دو اقسام بیان کی ہیں، وقتی اور غیر وقتی ـــ اور غیر وقتی جرم کو ہم نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، بار بار وجود میں آنے والا جرم اور مسلسل جاری رہنے والا جرم۔ جبکہ ماہرینِ قانون جرائم کی دو اقسام یہ بیان کرتے ہیں، وقتی جرائم اور جاری رہنے والے جرائم۔ پھر جاری رہنے والے جرائم دو قسم کے ہیں، ایک قسم ان جرائم کی ہے کہ جن کا تسلسل جرم کے بار بار وجود میں آنے کی بناء پر ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جن میں ایک ہی جرم مکمل تسلسل کے ساتھ جاری رہے۔ ہم نے ماہرینِ قانون سے ہٹ کر یہ تقسیم اس لئے کی ہے کہ یہ تقسیم زیادہ دقیق اور اپنے مقصود پر زیادہ اچھی طرح منطبق ہوتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مسلسل جاری رہنے والا جرم وہ ہے جس کے جاری رہنے میں مجرم کے ارادے کا دخل نہ ہو بلکہ وہ فعل جس سے جرم وجود میں آتا ہے مجرم کے ارادے کے بغیر بھی مسلسل جاری رہے، جیسے راستے میں کنواں کھود دینا، غیر کی مملوکہ زمین میں مکان بنالینا اور تعمیر میں قواعد بلدیہ سے تجاوز کرنا۔

۲۷:۔ جرائم کو وقتی اور غیر وقتی جرائم میں تقسیم کرنے کی اہمیت

(۱) **اختصاص کے لحاظ سے**:۔ جو عدالت مجرم کے وقتی جرم کے لیے مختص ہوگی، وہ وہی عدالت ہوگی جس کے دائرہ میں وہ فعل واقع ہوا ہے جس سے جرم بنتا ہے کیونکہ قضاء زمان اور مکان کے ساتھ مختص ہوا کرتی ہے۔ مگر وہ عدالت جو مجرم کے غیر وقتی جرم پر محاکمہ کرے گی وہ وہی عدالت ہوگی جس کے دائرے میں تو بہ تو اور مسلسل وجود میں نہ آنے والا فعل ظاہر ہوا ہے اور جب کہ یہ ممکن ہے کہ یہ فعل متعدد جگہوں پر رونما ہوا ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر وقتی جرم کے ساتھ مخصوص عدالتیں متعدد ہو سکتی ہیں۔

(۲) **زائد المیعاد ہونے کے لحاظ سے**:۔ چنانچہ وقتی جرم میں دعویٰ عام کی مدت مسقطہ ارتکاب جرم کے وقت سے شمار ہوگی جب کہ غیر وقتی جرم میں اس مدت کا شمار تکرار و تسلسل کی حالت کے اختتام سے ہوتا ہے۔

(۳) **جدید قوانین کے نفاذ کے لحاظ سے**:۔ نئے تشکیل پانے والے قوانین ان وقتی جرائم پر جاری نہیں ہوتے جو ان کی تشکیل سے پہلے وجود میں آ چکے ہوں البتہ ان غیر وقتی جرائم پر جاری ہوتے ہیں جو ان قوانین کے نفاذ سے پہلے وجود میں آئے ہوں اور جن کی تکرار اور تسلسل کی حالت ان قوانین کے نفاذ کے بعد بھی برقرار ہو۔

(۴) **جس شئے کے بارے میں فیصلہ کیا گیا اس کی قوت کے لحاظ سے**:۔ وقتی جرم میں عدالتی فیصلہ اس واقعہ سے متعلق متصور ہوگا جو واقعہ عدالت کے سامنے پیش کیا گیا ہے، اگر اس سے پہلے کے کچھ واقعات اور بھی ہیں جو عدالت میں پیش نہیں کیئے گئے تو یہ فیصلہ ان کو شامل نہیں ہوگا اگرچہ وہ سابقہ واقعات بھی اسی نوعیت کے ہوں جس نوع کے واقعہ پر فیصلہ دیا گیا ہے اور یہی حال ان واقعات کا بھی ہے جو فیصلے کے بعد ظہور میں آئیں۔

اگر پہلے اور بعد کے واقعات اسی نوع کے ہوں جس نوع کے بارے میں فیصلہ دیا گیا ہے تو بعد والے واقعات پر دعویٰ قائم کیا جا سکتا ہے مگر پہلے کے واقعات پر دعویٰ قائم نہیں ہو سکتا۔ وجہ اس تفریق کی یہ ہے کہ سابقہ واقعات پر نداخل کے قواعد منطبق ہو جائیں گے اور ان قواعد کے انطباق کے بعد یہ امر صحیح نہیں رہے گا کہ ان گذشتہ واقعات پر دعویٰ قائم کیا جائے جو اس واقعہ کے مماثل ہوں جس کے بارے میں فیصلہ کیا گیا

www.KitaboSunnat.com

ہے کیونکہ سزا تادیب اور زجر کے لئے مقرر کی گئی ہے اور جس سزا سے یہ دونوں مقاصد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کے بعد سزاؤں کے تکرار کی اس وقت تک ضرورت نہیں جب تک سزا کے بعد دوبارہ نئے واقعات ظہور میں نہ آئیں [1]۔

غیر وقتی جرم میں دعوے قائم کرنے پر جو فیصلہ کیا جائے گا وہ تمام گذشتہ واقعات کو شامل ہو گا اگرچہ ان میں سے بعض واقعات عدالت کے سامنے پیش نہ کئے جائیں، کیونکہ یہ تمام واقعات مل کر ایک جرم بنتے ہیں، اس لئے ان واقعات پر از سر نو مقدمہ قائم کرنا درست نہیں جو عدالت کے سامنے پیش نہیں کئے گئے اور جو اس فیصلے سے پہلے ظہور میں آئے ہیں۔ البتہ فیصلے کے بعد پھر کچھ واقعات ظہور میں آئیں تو ان پر اس صورت میں نئے سرے سے مقدمہ قائم ہو سکتا ہے جب وہ بار بار ظہور میں آنیوالے جرائم میں سے ہوں۔ لیکن اگر وہ مسلسل جاری رہنے والا جرم ہے تو پھر رفع دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

۴۷ - شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین کا فرق

شریعتِ اسلامیہ جرائم کی وقتی اور غیر وقتی کی تقسیم میں جدید قوانین سے متفق ہے اور ان نتائج سے بھی متفق ہے جو اس تقسیم پر مرتب ہوتے ہیں۔ مگر جدید قوانین اس نظریئے کے حامل ہیں کہ وقتی جرم کے بارے میں جس واقعہ پر عدالت فیصلہ جاری کر چکی ہے اس سے پیشتر کے واقعات پر بھی سزا دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ جو بھی فیصلہ دیا گیا ہے وہ اسی واقعہ کے بارے میں حجت ہے جس واقعہ کے بارے میں یہ فیصلہ ہوا ہے۔ وجۂ اختلاف یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نظریہ تداخل کی قائل ہے جس تک جدید قوانین کو رسائی حاصل نہیں ہوئی ہے۔ البتہ بعض شارحینِ قانون اس نظریئے کو سمجھ چکے ہیں اور اس کی تائید کر رہے ہیں جیسا کہ اس نظریئے پر بیان کے وقت اس امر کی وضاحت کی جائے گی۔

---

[1] دفعہ نمبر ۵۱ ملاحظہ فرمایئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل پنجم

(الف)

جرائم کی اپنی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے تقسیم

معاشرے کے خلاف جرائم — افراد کے خلاف جرائم

۴۷:- جرائم اپنی مخصوص طبیعت کے لحاظ سے دو قسم کے ہیں :-

معاشرے کے خلاف جرائم — افراد کے خلاف جرائم

معاشرے کے خلاف جرائم وہ ہوتے ہیں جن میں سزا اس لئے متعین کی گئی ہے تاکہ جماعتی مفاد کا تحفظ ہو سکے، خواہ جرم کا اثر کسی فرد پر ہو یا جماعت پر ہو، یا معاشرتی امن اور ملکی نظام پر ہو۔ فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ اس نوع کے جرائم کی سزا بطور حق اللہ متعین کی گئی ہے[1]۔ اور اس اصطلاح کا مفہوم یہ ہے۔ کہ اس سزا کا منشاء تحفظ جماعت ہے اور حق اللہ ہونے سے اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ ان جرائم کی سزا معاف کرنا یا اس میں کمی کرنا یا اس کی تنفیذ روک دینا صحیح نہیں ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۳، فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

افراد کے خلاف جرائم وہ ہوتے ہیں جن میں سزا کا مقصد افراد کے مفاد کا تحفظ ہو، اگرچہ افراد کا مفاد بھی جماعتی مفاد سے جدا نہیں ہے۔

جرائم حدود ان جرائم میں سے سمجھے جاتے ہیں جو جماعتی مفاد کو نقصان پہنچاتے ہیں اگرچہ ان میں سے بیشتر کا وقوع افراد پر ہوتا ہے اور ان کے مفاد کو براہِ راست صدمہ پہنچاتے ہیں۔ مثلاً چوری اور تہمتِ زنا (قَذَف)۔ جرائم حدود کے جماعتی مفادات کے لئے ضرررساں ماننے کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ یہ افراد کے لئے ضرررساں نہیں ہیں، بلکہ دراصل ان میں جماعتی مفاد کو انفرادی مفاد پر ترجیح دی گئی ہے، چنانچہ اگر کوئی فرد ان جرائم میں سے کسی جرم کو معاف کر دے تو اس کی اس معافی سے جرم اور اس کی سزا متاثر نہیں ہو گی۔

قصاص اور دیت کے جرائم کا وقوع افراد کے خلاف ہوتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ جرائم معاشرے کے لئے ضرررساں نہیں ہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان جرائم میں فرد کے حق کو جماعت کے حق پر ترجیح دی گئی ہے۔ چنانچہ فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قصاص اور دیت کو معاف کر دے جو اس جرم کی اصل مقررہ سزائیں ہیں اور فرد کو معاف کر دینے کا یہ حق اس لئے دیا گیا ہے کہ یہ جرم براہِ راست اس سے متعلق ہے اگر وہ معاف کر دے تو بھی مجرم کو نہیں چھوڑا جائے گا بلکہ اسے تعزیری سزا دی جا سکے گی اس لئے کہ اس کے جرم سے بالواسطہ طور پر جماعتی مفاد کو جو صدمہ پہنچا ہے اس کو تحفظ دیا جا سکے۔

تعزیراتی جرائم میں سے کچھ جرائم جماعتی مفاد کے لئے نقصان دہ ہیں اور کچھ افراد کے مصالح کے لئے مضرت رساں ہیں۔ (جماعت کے معنی ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں)

حقیقت یہ ہے کہ جو جرم جماعتی مفاد کے لئے ضرررساں ہو گا وہ بالآخر افراد کے لئے بھی مضرت رساں ہو گا اور جو جرم فرد کے مفاد کو نقصان پہنچانے والا ہو گا اس سے بالآخر جماعتی مصالح کو بھی نقصان پہنچے گا اگرچہ وقوعِ جرم کا محل فرد کا اپنا خالص حق ہو، اسی لئے ایک فقیہ کا قول ہے:

"آدمی کے ہر حق میں حق اللہ بھی شامل ہے کیونکہ یہ حق حق اللہ ہے کہ کوئی بھی شخص (جو مکلف ہو) دوسرے کو تکلیف پہنچانے سے گریز کرے"۔[1]

البتہ جن جرائم کو شریعت اسلامیہ نے معاشرے کے لئے ضرررساں قرار دیا ہے تو وہ اس لئے کہ ان میں جماعتی ضرر انفرادی ضرر سے زیادہ ہوتا ہے اور جن جرائم کو فرد کے لئے ضرررساں قرار دیا ہے تو وہ اس لئے کہ ان میں انفرادی ضرر اجتماعی ضرر سے زیادہ ہوتا ہے۔

---

[1] شرح الزرقانی علی مختصر الخلیل، ج ۸، ص ۱۱۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(ب)

عادی جرائم - اور - سیاسی جرائم

(یعنی بغاوت)

۷۵:۔ عادی جرائم اور سیاسی جرائم میں فرق

شریعتِ اسلامیہ نے اپنے آغازِ وجود ہی سے عادی جرائم اور جرائم بغاوت (یعنی سیاسی جرائم) میں فرق قائم کیا ہے اور اس تفریق میں اجتماعی مفاد، معاشرتی سلامتی، امنِ عامہ اور ملی نظام کے بقاء اور تحفظ کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ اس لیے شریعت میں ہر اس جرم کو جو کسی سیاسی مقصد کے تحت سرزد ہوا ہو سیاسی جرم نہیں قرار دیا ہے جب کہ بعض ان عادی جرائم کو جو سیاسی حالات کے زیرِ اثر ظہور پذیر ہوئے ہیں، انہیں سیاسی جرائم قرار دیا گیا ہے۔

سیاسی جرم اپنے مزاج کے لحاظ سے عادی جرم سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ دونوں قسم کے جرائم محل، نوعیت اور وسائل میں ہم آہنگ ہوتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ ان جرائم پر اکسانے والے بواعث (اسباب) مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ سیاسی جرم کا مقصد یا تو چند سیاسی مقاصد کا حصول ہوتا ہے یا اس جرم کے ارتکاب پر آمادہ کرنے والے اسباب سیاسی ہوتے ہیں۔ جب کہ عادی جرائم کے ارتکاب پر آمادہ کرنے والے اسباب غیر سیاسی اور عادی اسباب ہوا کرتے ہیں۔ مگر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سیاسی اسباب کسی عادی جرم کے ارتکاب کا باعث بن جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عادی جرم بسا اوقات سیاسی جرم کے ساتھ مختلط ہو جاتا ہے، اسی لیے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان دونوں جرائم کے درمیان تفریق و امتیاز قائم کرنا بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

۷۶:۔ سیاسی جرم کب وجود میں آتا ہے؟

معمولی حالات میں سیاسی جرم وجود میں نہیں آتا۔ اس لئے ہر وہ جرم جو عام حالات کی پیداوار ہو وہ ایک عادی جرم سمجھا جائے گا، خواہ اس کا مقصد اور اس کے اسباب کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ مثلاً کوئی شخص سیاسی مقصد کی خاطر سربراہِ ریاست کو قتل کر دے تو یہ قتل جب تک عام حالات میں ہوا ہے اسے عادی جرم ہی شمار کیا جائے گا اگرچہ قاتل خود بھی سیاسی آدمی کیوں نہ ہو۔ عبدالرحمن بن ملجم نے خلیفۃ المسلمین حضرت علیؓ بن ابی طالب کو سیاسی مقصد کے لئے قتل کیا تھا اور قاتل خود خارجی[1] تھا مگر اس کے باوجود اس قتل کو قتل عادی سمجھا گیا۔ خود حضرت علیؓ کی یہی رائے تھی اور آپ کے بعد علماء امت نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا۔ آپ نے اپنے صاحبزادے حضرت حسنؓ سے فرمایا تھا:۔

> "اس کو (قاتل کو) قید میں ڈال دو۔ اگر میں زندہ رہ گیا تو میں اپنے خون کا خود ولی ہوں اور اگر میں مر گیا تو پھر جس طرح اُس نے مجھے ضرب لگائی ہے اسی طرح اسے ضرب لگائی جائے"[2]

سیاسی جرم کا ظہور غیر معمولی حالات میں ہُوا کرتا ہے، بلکہ تحدید کے ساتھ ان حالات میں ہوتا ہے جن میں انقلاب کی صورت ہو یا خانہ جنگی کی کیفیت ہو۔ اگر رعایا میں سے کوئی ایک گروہ ریاست کے خلاف بغاوت کر دے یا ریاست میں اور رعایا کے باغی گروہ میں جنگ شروع ہو جائے تو اگر باغیوں میں اور مقابلہ کرنے والوں میں مقررہ شرائط پائی جاتی ہوں تو سیاسی قتل وجود میں آ سکتا ہے۔ اگر یہ شرائط پوری نہ ہوں یا شرائط تو پوری ہوں مگر بغاوت کی صورت اور جنگ کی کیفیت نہ ہو تو اس صورت میں وقوع پذیر ہونے والے جرائم سیاسی نہیں بلکہ عادی جرائم سمجھے جائیں گے۔

۷۷:۔ سیاسی مجرم

فقہاء کی اصطلاح میں سیاسی جرم کو 'بغاوت' کا نام دیا گیا ہے اور سیاسی مجرمین کو 'باغی' یا 'باغی گروہ' قرار دیا گیا ہے۔

---

[1] خوارج دورِ اوّل میں مسلمانوں کا ایک گروہ تھا جو حضرت علیؓ کا مخالف تھا اور انہیں منصبِ خلافت کا اہل نہیں سمجھتا تھا۔

[2] الشرح الکبیر الجزء العاشر، ص ۵۲،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فقہاءِ کرام کی تعریف کے مطابق وہ گروہ باغی کہلاتا ہے[1] جو طاقت و شوکت کا حامل ہو اور کسی دِل پسند دلیل کے سہارے امامِ[2] وقت کے خلاف خروج کرے یا باغی مسلمانوں کا وہ فرقہ ہے جو امامِ اعظم[3] یا اس کے نائب کی دو وجوہات میں سے کسی ایک وجہ کی بناء پر مخالفت کرے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ وہ اس حق کو نہیں ادا کرنا چاہتا جو اس پر زکوٰۃ وغیرہ کی قسم سے لازم آتا ہے یا اس حکمِ شریعت کی بجا آوری سے باز رہے جو ازروئے شریعت اللہ سبحانہٗ سے متعلق یا آدمی[4] سے متعلق اس پر لازم آتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ فرقہ امام کی اطاعت قبول کرنے کے بعد (زبان کے اعتراف سے اور امام کی موجودگی میں امام کی بیعت کرکے، اور اگر امام موجود نہیں ہے تو اہلِ حل وعقد میں سے کسی کو گواہ بنا کر) یہ سمجھتا ہے کہ امام کی کوئی پروا نہیں کرنی چاہیئے اور نہ اس کی امامت کا اعتراف کرنا چاہیئے۔ حالانکہ بیعت حق ہے، اور دلیل یہ حدیث مبارکہ ہے:۔

"جو شخص اس حالت میں مرا کہ اس کی گردن میں بیعت کا (قلادہ) نہیں ہے وہ جاہلیت کی موت مرا"

یا وہ گروہ اس امام کی مخالفت اس لئے کرے تاکہ اسے معزول کر دے[5]۔ حالانکہ جابر (ظالم) ہونے کی حالت میں بھی امام کا معزول کرنا جائز نہیں ہے۔

---

۱ الشرح الکبیر، الجزء العاشر، ص ۹۴،

۲ سربراہِ ریاست یا عمومی حکمران،

۳ خلیفہ یا امام جس سے اوپر کوئی نہ ہو یا اسلامی ریاست کا سربراہ۔

۴ اللہ سے متعلق ہونے کا مفہوم وہ احکام ہیں جن کا تعلق معاشرے کے تحفظ اور اس کے مفاد سے ہو اور آدمی سے متعلق ہونے کا مفہوم وہ احکام ہیں جن کا منشاء افراد کے مفاد کا تحفظ ہو۔

۵ چاروں مسالک کے مطابق رائج رائے یہ ہے کہ امام ظلم، فسق اور حقوق کے معطل کرنے کے باوجود معزول نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کے معزول کرنے اور کسی دوسرے کو اس کا منصب سپرد کرنے کے لئے اس کے خلاف بغاوت درست ہے، کیونکہ اگر بغاوت کو درست قرار دے دیا جائے تو اس کے نتیجے میں حالات میں اضطراب پیدا ہو جائے گا۔ فتنوں کی کثرت ہو جائے گی، آئے دن انقلابات آئیں گے اور عوام کے مسائل و معاملات لپیٹ ہو کر رہ جائیں گے۔ اس کے برعکس فقہاءِ کرام کی اقلیت اس رائے کی حامل ہے کہ کسی مناسب سبب کی موجودگی میں امت امام کو معزول اور علیحدہ کر سکتی ہے اور یہ کہ امام اگر ظلم، فسق اور حقوق کے معطل کرنے کا مرتکب ہو تو وہ معزول ہو جاتا ہے۔ اور اگر امام کی موجودگی (باقی ص ۱۲۵ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فقہاء کرام خروج کرنے والے گروہ کو باغی کا نام دیتے ہیں جب کہ دوسرے فریق کو اہل عدل دپرامن قرار دیتے ہیں۔

۷۸:۔ وہ شرائط جن کا پورا ہونا سیاسی مجرموں اور باغیوں کے بارے میں ضروری ہے

گزشتہ بیان اور باغیوں کی فقہی تعریف سے اخذ کرکے ہم ان شرائط کو مختصراً بیان کرسکتے ہیں جن کا ایک مجرم کے سیاسی مجرم اور باغی سمجھے جانے کے لئے اس مجرم اور اس کے عمل میں پایا جانا ضروری ہے۔

اوّل:۔ مقصدِ جرم:۔ جرم سیاسی کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ جرم کا مقصد یا تو سربراہ ریاست کو معزول کردینا اور قانون ساز ادارے کو توڑ دینا ہو یا سربراہ ریاست کی اطاعت سے گریز کرنا ہو۔ اگر یہ شرط کسی جرم میں موجود ہو اور اس کے ساتھ دیگر شرائط بھی پائی جائیں تو یہ جرم سیاسی ہوگا اور مجرم کو سیاسی مجرم سمجھا جائے گا، لیکن اگر مقصد جرم یہ ہو کہ نصوص شریعت کے خلاف کوئی تبدیلی عمل میں لائی جائے اور اسلامی نظام کے برخلاف غیر اسلامی نظام کو راہ دی جائے، یا کسی دوسری حکومت کو سرزمین وطن پر قبضہ کرنے کا موقع دیا جائے یا دوسری حکومتوں کے مقابلے میں اپنی ریاست کو کمزور کیا جائے تو یہ جرم بغاوت یا جرم سیاسی نہیں ہوگا، بلکہ یہ امور فساد فی الارض (روئے زمین پر ابتری پھیلانا) اور خدا اور خدا کے رسول ؐ سے جنگ قرار دیئے جائیں گے۔ مگر فی الحقیقت یہ عادی جرائم شمار ہوتے ہیں اور شریعت نے ان کی بڑی سخت سزا مقرر کی ہے[1]۔

(بقیہ حواشی ص ۱۲۴) مسلمانوں کی حالت میں ابتری اور دینی مسائل میں پژمردگی کا باعث بن رہی ہو تو امت کو حق حاصل ہے کہ ایسے امام کو معزول کر دے، جیسا کہ امت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ امت کے معاملات ومسائل کے انتظام کے لئے امام متعین کرے اور اگر امام کی علیحدگی فتنے کا موجب بنتی ہے تو یہ دو نقصانات میں سے کمتر نقصان کو انگیز کرنا ہے۔ ایسی بنیاد پر بعض فقہاء نے یہ کہا ہے کہ امام کی علیحدگی بایں شرط درست ہے کہ کسی فتنے کا اندیشہ نہ ہو۔ امام مالکؒ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جیسے امام کو معزول کرنے کے لئے کھڑا ہو، تو لوگوں کو اس کی مزاحمت کرنی چاہیئے اور امام کا ساتھ دینا چاہیئے اور اگر ایسی صورت نہ ہو تو پھر اسے چھوڑ دینا چاہیئے، اللہ سبحانہ ایک ظالم سے انتقام دوسرے ظالم کے ذریعے لیا کرتے ہیں (دیکھئے شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۶۰، حاشیۂ ابن عابدین، جلد ۳، ص ۴۲۹ - الاحکام السلطانیہ، ص ۱۴ - الاقناع، ج ۴، ص ۲۹۲ -

[5] شرح الزرقانی علی مختصر خلیل، ج ۸، ص ۶۰ -

[1] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۱۱، ۱۱۲ - المغنی، ج ۱، ص ۵۲ (باقی ص ۱۲۶ پر)

www.kitabosunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوم : "تاویل :- باغیوں اور سیاسی مجرموں کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مؤقف کے لئے (بطور دلیل) تاویل کرتے ہوں، اپنی مخالفت (قانون شکنی) کا سبب بیان کرتے ہوں اور اپنے مطالبے کی صحت پر دلائل پیش کرتے ہوں۔ اگرچہ یہ دلائل بذاتِ خود کمزور اور لچر ہوں۔ جیسے حضرت علیؓ کے خلاف خروج کرنے والے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ قاتلینِ عثمانؓ سے واقف ہیں، ان پر قدرت بھی رکھتے ہیں مگر ان سے درگزر کرتے ہیں اور (دمِ عثمانؓ کا) قصاص نہیں دیتے۔ اور جیسے حضرت ابوبکرؓ کے دور میں بعض مانعین زکوٰۃ یہ تاویل کرتے تھے کہ وہ زکوٰۃ اس شخص کو ادا کریں گے جس کی دعا ان کے لئے باعثِ تسکین ہو گی کیونکہ خود خدا فرماتا ہے :-

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا
وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ (توبہ : ۱۰۳)

آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعے سے آپ انہیں پاک صاف کر دیں گے اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے۔ بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعثِ تسکین ہے۔

اگر یہ لوگ کوئی سببِ خروج بیان نہ کریں، یا ایسا سبب بیان کریں جس کو شریعتِ اسلامیہ مطلقاً تسلیم نہیں کرتی، جیسے وہ بغیر کسی اعتراض کے سربراہِ ریاست کو معزول کرنے کا مطالبہ کریں، یا اس کی معزولی کا اس لئے مطالبہ کریں کہ وہ ان کا ہم وطن نہیں ہے۔ تو یہ لوگ قُطّاعُ الطریق (رہزن) ہیں جو روئے زمین پر ابتری پھیلاتے ہیں۔ ان کی مستقل سزا ہے مگر یہ لوگ کسی حالت میں باغی یا سیاسی مجرم نہیں ہیں[1]

سوم :- طاقت و شوکت :- باغی اور سیاسی مجرم کی ایک شرط یہ ہے کہ اسے ذاتی حیثیت میں نہیں بلکہ اپنے متبعین اور رہنماؤں سے قوت و شوکت حاصل ہو گئی ہو، اگر اس قسم کی قوت و شوکت

(بقیہ حاشیہ ص ۱۲۵) نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۲،
البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۵۱

[1] البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۵۱، ۱۵۴،
شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۶۲،
نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۲، ۳۸۳،
المغنی، ج ۱۰، ص ۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

موجود نہ ہو تو وہ تاویل کرنے کے باوجود سیاسی مجرم شمار نہ ہوگا[1]

چہارم :- انقلاب و جنگ :- چوتھی شرط یہ ہے کہ وقوعِ جرم کسی انقلابی صورت میں یا اس خانہ جنگی کی حالت میں جو مقصدِ جرم کی تکمیل کے لئے برپا کی گئی ہو، ہوا ہو، اگر وقوعِ جرم کے وقت انقلاب کی کیفیت اور خانہ جنگی کی حالت نہیں ہے تو یہ نہ بغاوت ہے اور نہ سیاسی جرم ہے بلکہ یہ ایک عادی جرم ہے جس پر اس کے کرنے والے کو عادی جرائم کی مقررہ سزا دی جائے گی ۔خوارج کے بارے میں حضرت علیؓ نے یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا چنانچہ حضرت علیؓ کے دورانِ تقریر میں خارجیوں نے آپ کے تحکیم قبول کرنے پر اعتراض کیا اور لاحکم الا للہ (اللہ کے سوا کسی کا حکم قابلِ قبول نہیں) کا نعرہ بلند کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا - بلاشبہ یہ ایک کلمۂ حق ہے مگر مقصد اس نعرے کا برائی اور باطل ہے، تمہارے ہمارے اوپر تین حقوق ہیں:

(۱) ہم تمہیں مساجدِ الٰہی میں عبادت سے نہیں روکیں گے ۔

(۲) تم سے جنگ میں پہل نہیں کریں گے ، اور

(۳) جب تک تم ہمارے ساتھ رہو اور ہمارے خلاف بغاوت نہ کرو، ہم تمہیں فئے سے محروم قرار نہیں دیں گے[2]

۶۷ :- باغیوں کے حقوق اور انقلاب سے قبل ان کی ذمے داری

باغیوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ پُر امن طریقے پر اور قانونی حدود میں رہتے ہوئے اپنے نظریات کی دعوت دے سکیں، اسی طرح انہیں یہ بھی آزادی حاصل ہے کہ وہ نصوصِ شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے جو چاہیں کہہ سکیں ۔ اور اس کے برخلاف پُر امن شہریوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ ان کی تردید کریں اور ان کی رائے کی غلطی واضح کریں، پھر ان دونوں گروہوں (باغی اور پُر امن شہری) میں سے جو کوئی بھی گروہ اپنے قول یا اپنی دعوت میں نصوصِ شریعت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا تو اسے جرم عادی کی سزا دی جائے گی، اگر تہمت لگائے گا تو حد (قذف) جاری ہوگی، اگر گالی دے گا تو تعزیری سزا دی جائے گی، اور اگر باغیوں میں سے کوئی شخص کسی بھی جرم کا مرتکب پایا جائے گا تو اسے جرم عادی کی سزا

---

[1] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۵

[2] المغنی، ج ۱۰، ص ۵۸

الشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۷، ۲۷،

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۱۲،

نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دی جائے گی[1]

باغیوں کو اجتماع کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ اگر وہ کسی متعین مقام پر سمٹ آئیں اور مجتمع ہو جائیں تو کسی کو ان کے خلاف کارروائی کا اس وقت تک اختیار حاصل نہیں ہے جب تک وہ کسی حق کی ادائیگی سے باز نہ رہیں، یا اطاعتِ (امام) سے نہ نکل جائیں۔ خوارج کے بارے میں یہ بھی حضرت علیؓ کی اختیار کردہ سنّت ہے۔ چنانچہ جب خارجیوں کا ایک گروہ حضرت علیؓ سے جدا ہو کر نہروان میں جمع ہو گیا تو آپ نے ان پر اپنا عامل روانہ کر دیا جس کی وہ ایک عرصے تک اطاعت کرتے رہے اور وہ ان کی باتوں پر درگزر کرتا رہا۔ یہاں تک کہ انہوں نے اس عامل (گورنر) کو قتل کر دیا، اس پر حضرت علیؓ نے ان کے پاس حکم بھیجا، کہ میرے عامل کے قاتل کو میرے سپرد کر دو، تو انہوں نے انکار کیا اور کہا ہم سب اس کے قاتل ہیں' اس طرح وہ اطاعت سے نکل گئے اور برملا نافرمانی پر اتر آئے تو حضرت علیؓ نے ان سے جنگ فرمائی[2]

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ فرماتے ہیں کہ اہلِ بغاوت سے اس وقت تک جنگ نہیں کی جائے گی، جب تک وہ خود پُرامن شہریوں سے جنگ نہ شروع کر دیں، جب وہ پُرامن شہریوں سے جنگ شروع کر دیں گے تو پھر ان سے جنگ و قتال جائز ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ان کا اجتماع اور طاعتِ امام سے باز رہنا ان کے قتال کے لئے مناسب وجہ جواز ہے[3]

۸۰:۔ باغیوں کے حقوق اور ان کی ذمّے داری، دورانِ انقلاب اور انقلاب کے بعد

انقلاب کی آگ بھڑک جانے یا خانہ جنگی شروع ہو جانے پر ولی امر (سربراہِ ریاست) پر لازم ہے

---

[1] الاحکام السلطانیہ، ص ۵۸،
المغنی، جلد ۱۰، ص ۶۰،
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۱۲ - ۱۱۳،
نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۶،

[2] الاحکام السلطانیہ، ص ۵۸،
البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۵۲،
المغنی، ج ۱۰، ص ۵۲، ۵۸،
نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۳،

[3] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۴۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ وہ باغیوں کو پسپا کرنے کے لئے جنگ کرے، ان کو قتل کرنے اور فنا کر دینے کا ارادہ پیشِ نظر نہ ہو۔ نیز صرف ان لوگوں سے جنگ کرے جو جنگ کے لئے مقابلے پر آئیں۔ اور ان لوگوں سے گریز کرے جو بھاگ جائیں اور پسپا ہو جائیں۔ زخمیوں کی جان لینے کی سعی نہ کی جائے اور قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے[1] ان لوگوں کو بھی قتل نہ کیا جائے جو ہتھیار ڈال دیں، ان کا مال نہ چھینا جائے اور ان کی عورتوں اور بچوں پر قبضہ نہ کیا جائے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دارالاسلام میں یہ سب باتیں ممنوع ہیں[2]

حالتِ جنگ ختم ہو جانے اور انتقام کی آگ سرد پڑ جانے پر ولی امر (سربراہِ حکومت) پر لازم ہے کہ باغیوں کا جو مال پُرامن شہریوں کے ہاتھ آیا ہے وہ باغیوں کو واپس کر دے، اگر ان کی کوئی شئے غیر حالت جنگ میں ضائع ہوئی ہے تو ضائع کرنے والے سے ان کو تاوان دلائے۔ اس کے برعکس باغیوں نے اثنائے جنگ جو جان و مال کا نقصان کیا ہے وہ رائیگاں (ہدر) ہے۔ البتہ اگر باغیوں نے پُرامن شہریوں کے جان و مال کا غیر حالتِ جنگ میں ضیاع کیا ہے تو انہیں اس کا تاوان دینا ہوگا اور وہ اس نقصان پر جواب دہ ہوں گے۔ یہی رائے زیادہ درست ہے۔

اس کے برخلاف دوسری رائے یہ ہے کہ باغیوں نے بحالتِ جنگ جو نقصان کیا ہے انہیں اس تمام نقصان کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ دلیل اس رائے کی یہ ہے کہ کسی گناہ کے کام سے نہ تو کوئی حق باطل ہوتا ہے اور نہ کوئی تاوان ساقط ہوتا ہے۔

پہلی رائے رکھنے والوں کی دلیلِ اوّل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے دور میں جو فتنۂ عظیم برپا

---

[1] امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق اگر تقاضائے مصلحت ہو تو قیدی کو قتل کیا جا سکتا ہے، برخلاف باقی ائمہ کے کہ وہ قتلِ اسیر کو درست نہیں سمجھتے۔ البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۵۲۔

[2] الاحکام السلطانیہ، ص ۴۹

البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۵۲ - ۱۵۳،

المغنی، ج ۱۰، ص ۶۳

نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۶ - ۳۸۷،

شرح الزرقانی، ج ۴، ص ۶۱ - ۶۲

تبصرۃ الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۹

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۱۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ہُوا تھا اس وقت تمام صحابہؓ نے اس رائے پر اجماع کر لیا تھا کہ کسی ایسے شخص پر سزا جاری نہیں کی جائے گی جس نے قرآن کو دلیل بنا کر کسی حرام کا ارتکاب کیا ہے اور اس پر ایسے کسی مال کا تاوان لازم نہیں ہوگا جس کو اس نے قرآن کو دلیل بنا کر ضائع کیا ہے۔ دلیل دوم یہ ہے کہ باغیوں کا گروہ ایک دل پسند تاویل کے ساتھ نبرد آزما ہے اس لئے انہوں نے پُرامن شہریوں کا جو نقصان کیا ہے وہ اس کے ضامن نہیں ہوں گے جیسا کہ پُرامن شہری اس مال کا تاوان نہیں دیں گے جو انہوں نے باغیوں کا تلف کیا ہے۔ دلیل سوم یہ ہے کہ اگر باغیوں سے تاوان وصول کیا گیا تو وہ متنفر ہو جائیں اور دوبارہ اطاعت نہیں کریں گے[۵]

دورانِ انقلاب باغیوں نے جو جانی اور مالی نقصانات کے حامل جرائم کیے ہیں، اگرچہ ان جرائم پر گرفت نہ ہوگی مگر پھر بھی ولی امر (سربراہِ ریاست) کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ ان جرائم کو معاف نہ کرے، بلکہ اگر مفادِ عامہ کا تقاضا ہو تو ان کو اطاعت سے گریز (اور قانون شکنی) پر تعزیری سزا دے۔ مگر امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک قید یہ ہے کہ یہ سزا سزائے قتل نہ ہو، کیونکہ ان کے نزدیک زخمیوں اور قیدیوں کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے بدرجۂ اولیٰ دوبارہ اطاعت قبول کرنے والوں کا قتل بھی جائز نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ مفادِ عامہ کے تحت قیدی کے قتل کو جائز قرار دیتے ہیں اور باغیوں پر غلبہ پانے کے بعد ان کے قتل کر دینے کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کا قیاس یہ ہے کہ باغی کو بطور تعزیری سزا قتل کیا جائے گا۔ بہرکیف تعزیری جرائم میں قاضی (جج) کے اختیارات بڑے وسیع ہیں اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ متعدد تعزیری سزاؤں میں سے کوئی مناسب سزا تجویز کر دے جیسا کہ ولی امر (سربراہِ ریاست) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سزا کو بالکلیہ معاف کر دے یا اس کے کسی حصے کو معاف کر دے۔

---

[۵] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۸۶ - ۳۸۷،
البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۵۳،
شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۶۱ - ۶۲،
الاحکام السلطانیہ، ص ۵۰،
اسنیٰ المطالب، ج ۵، ص ۱۱۴،
المغنی، ج ۱۰، ص ۶۰ - ۶۱،
الشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۶۱ - ۶۲ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

۸۱: شریعتِ اسلامیہ میں باغیوں یا سیاسی مجرموں کی سزا

گزشتہ بیان سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مختلف حالات میں باغیوں کی سزا مختلف ہوتی ہے چنانچہ باغی جو جرائم انقلاب اور خانہ جنگی سے قبل کرتے ہیں ان پر انہیں عادی جرائم کی سزا دی جاتی ہے کیونکہ یہ جرائم انقلاب اور خانہ جنگی کی صورت میں نہ ہونے کی بنا پر عادی جرائم رہیں گے۔ البتہ جن جرائم کا ارتکاب انقلاب اور خانہ جنگی کی صورت میں کیا گیا ہے تو ان میں سے وہ جرائم کہ انقلاب اور خانہ جنگی جن کی متقاضی ہو، جیسے سرکاری ملازمین کے کام میں مزاحمت اور انہیں قتل کرنا، ملک اور ملک کے نظام پر کنٹرول پا لینا، لوگوں کے عام مال و دولت پر غلبہ پا لینا اور ان سے ٹیکس وصول کرنا، راستوں اور پلوں کو تباہ کر دینا (فوجی) ٹھکانوں میں آگ لگا دینا، قلعہ بندیاں توڑ دینا اور ذخائر کو تباہ کر دینا، اور اس کے علاوہ دیگر وہ تمام امور جو جنگ کے لوازمات ہوں، تو یہ سب سیاسی جرائم ہیں اور ان میں شریعتِ اسلامیہ باغیوں کا خون بہانے کو جائز قرار دیتی ہے اور اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ جس حد تک ان کو پسپا کرنے اور ان پر غلبہ پانے کے لئے ان کے مال و دولت پر قبضہ کرنے کی ضرورت ہو تو وہ کر لیا جائے۔ مگر جب ریاست ان پر پورا غلبہ حاصل کر لے اور باغی ہتھیار ڈال دیں تو پھر ان کے جان و مال محفوظ قرار دے دیئے جائیں گے اور ولی امر (سربراہِ ریاست) کے لئے لازم ہو جائے گا کہ وہ انہیں معاف کر دے یا ان کے اثنائے بغاوت ارتکابِ جرائم پر سزا دینے کے بجائے خود جرمِ بغاوت پر سزا جاری کرے۔ کیونکہ بغاوت سیاسی جرم ہے اور اس کی سزا تعزیر ہے اور جو جرائم حالتِ جنگ یا حالتِ انقلاب کے متقاضی کئے گئے ان کی سزا قتل ہے، ان شرائط کے ساتھ جو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔

یہ تو حکم تھا ان جرائم کا جو دورانِ انقلاب اور حالتِ جنگ میں وقوع پذیر ہوئے ہوں اور انقلاب اور جنگ کی طبیعت بھی ان کے ظہور کی مقتضی ہو۔ اس کے برعکس وہ جرائم جن کا باغیوں نے ارتکاب کیا ہو مگر صورتِ انقلاب اور حالتِ جنگ ان کی مقتضی نہ ہو تو یہ جرائم عادی ہوں گے اور ان پر عادی جرائم کی سزائیں جاری ہوں گی اگرچہ یہ جرائم دورانِ انقلاب اور حالتِ جنگ میں ظہور پذیر ہوئے ہوں۔ جیسے شراب پینا، زنا کرنا یا اپنے ساتھی انقلابی کو قتل کرنا، اور اس کا مال چوری کرنا[۱]

(حاشیہ ص ۱۳۲ پر)

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۱)

[1] اس مقام پر بغاوت یعنی سیاسی جرائم کا صرف اسی قدر بیان ہؤا ہے جس سے اخلاقی جرم اور سیاسی جرم کے درمیان فرق واضح ہو جائے اور سیاسی جرم کے بنیادی عناصر کی وضاحت ہو جائے۔ باقی تفصیلات جلد دوم میں اس وقت بیان کی جائیں گی جب ہم بغاوت پر ایک مخصوص جرم کی حیثیت میں گفتگو کریں گے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۸۲: شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین کا فرق

انقلابِ فرانس سے قبل تک جدید قوانین سیاسی جرم کو اخلاقی جرم سے زیادہ خطرناک تصور کرتے تھے سیاسی مجرموں سے ایسا برتاؤ کیا جاتا جو انصاف کے انتہائی بنیادی اصولوں کے بھی منافی ہوتا چنانچہ سیاسی مجرموں کو سخت ترین سزائیں دی جاتیں، ان کی ملکیتیں ضبط کرلی جاتیں، ان کے گھر والوں تک کو پکڑ لیا جاتا اور ان کو ان حقوق تک سے محروم قرار دے دیا جاتا جن حقوق سے اخلاقی مجرم بھی محروم نہ ہوتے۔ انقلابِ فرانس کے بعد سیاسی جرائم کے بارے میں جدید قوانین کا نقطۂ نظر تبدیل ہونا شروع ہوا تھا اور مغربی ممالک میں آنے والے پلے درپے انقلابات اور نظام ہائے سیاست میں گوناگوں تبدیلیوں کے بعد جدید قانون سیاسی مجرم کو نرمی اور شفقت کی نظر سے دیکھنے لگا اور سیاسی جرائم کی سزاؤں میں تخفیف کرکے نہایت معمولی سزائیں مقرر کی گئیں۔

شارحینِ قانون کا اس باب میں اختلاف ہے کہ وہ وجۂ امتیاز کیا ہے جو اخلاقی جرم اور سیاسی جرم کو جدا جدا کرتا ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ ان دونوں قسم کے جرائم میں وجۂ امتیاز "مقصدِ جرم" ہے اگر مقصدِ جرم سیاسی ہے تو سیاسی جرم ہے ورنہ اخلاقی جرم ہے۔ اس رائے پر یہ تنقید کی گئی ہے کہ اس میں باعثِ جرم کو جرم کی ماہیت کے تعین میں فیصلہ کن قرار دے دیا گیا اور چوروں اور قاتلوں کو یہ موقع فراہم کر دیا گیا کہ وہ ان علامتوں اور ظاہری حالتوں سے فائدہ اٹھائیں جن سے مستفید ہونے کا انہیں حق حاصل نہیں ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے یہ ہے کہ جرم کی نوعیت کے تعین کا مدار اس حق کی طبیعت پر ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے، سببِ جرم کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس رائے کے مطابق سیاسی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جرم وہی شمار ہوگا جو ریاست اور نظامِ حکومت سے متعلق ہو۔ اس رائے پر یہ تنقید کی گئی ہے کہ اس میں ان جرائم کو جو بلاشبہ سیاسی ہیں، اخلاقی جرائم بنا دیا گیا ہے، جیسے وہ جرائم جو عملِ انقلاب اور خانہ جنگی سے متعلق ہوتے ہیں۔

شارحینِ قانون کا تیسرا گروہ ان جرائم میں جن کا ارتکاب بصورتِ انقلاب اور بحالتِ خانہ جنگی کیا جائے اور ان جرائم میں جن کا ارتکاب معمولی حالات میں ہو، فرق کرتا ہے۔ چنانچہ ان کی رائے میں وہ جرائم جو عام حالات میں وقوع پذیر ہوں خواہ ان کے محرکات سیاسی کیوں نہ ہوں، وہ اخلاقی جرائم ہیں۔ اور جو جرائم دورانِ انقلاب یا بحالتِ جنگ وقوع پذیر ہوں، اور ان جرائم کا انقلاب اور خانہ جنگی سے تعلق بھی ہو اور یہ جرائم ایسے افعال ہوں جنہیں ایک منظم جنگ (Pitched Battle) جائز قرار دیتی ہو تو یہ سیاسی جرائم ہیں اور اگر یہ تمام شرائط پوری نہ ہوں تو پھر اخلاقی جرائم ہیں۔ اسی رائے کی بین الاقوامی قوانین کے ادارے نے توثیق کی ہے۔

جدید قوانین کا نیا رجحان یہ ہے کہ وہ اجتماعی نظام کے خلاف کئے جانے والے جرائم کو ــــ جیسے اشتراکی اور انارکی جرائم ــــ اخلاقی جرائم قرار دیتا ہے۔ جیسا کہ اس کی نظر میں وہ تمام جرائم جو استقلالِ ریاست سے متعلق ہوں، اخلاقی جرائم ہیں۔ کیونکہ ان جرائم کا تعلق وطن سے، نظامِ حکومت اور حکمرانوں سے نہیں ہے۔ اس رائے کی بین الاقوامی قوانین کے ادارے نے ۱۸۹۲ء میں توثیق کی تھی اور یہ فیصلہ کردیا تھا کہ کسی اجتماعی نظام کے خلاف کئے جانے والے مجرمانہ اعمال، مجرمین کے انفیالِ جرم کے قواعد کے مطابق سیاسی جرائم شمار نہیں ہوں گے۔[1]

گذشتہ بیان سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ جدید قوانین میں مؤثر ترین رائے یہی ہے کہ سیاسی جرم وہ ہے جو داخلی نظامِ حکومت اور اس کے حکمرانوں کے خلاف ہو (نہ کہ وہ جرائم جو ریاست کے خلاف ہوں یا استقلالِ ریاست پر اثر انداز ہوتے ہوں، یا ریاست کے بیرونی تعلقات کو متاثر کرتے ہوں) اور یہ جرم دورانِ انقلاب اور خانہ جنگی کی کیفیت میں کیا

---

[1] الموسوعة الجنائية، ج ۲، ص ۷۴۔ ۵۳
شرح قانون العقوبات، کامل مرسی، وسعید مصطفی، ص ۸۹۔ ۹۵،
القانون الجنائی، علی بدوی، ص ۷۶۔ ۸۸،
القانون الجنائی، احمد صفوت، ص ۷۲۔ ۷۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جائے اور انقلاب اور خانہ جنگی کے مزاج کے مطابق ہو۔

مندرجہ بالا تمام امور ان حدود و قیود سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں جو آج سے چودہ سو سال قبل شریعتِ اسلامیہ نے وضع کی تھیں اور اس سلسلے میں شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین میں کوئی بھی امر مابہ الاختلاف نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ شریعت اسلامیہ کو اخلاقی اور سیاسی جرائم کی حدود مقرر کرنے میں فوقیت اور تقدّم حاصل ہے اور جدید قوانین اس سلسلے میں شریعت کے نقشِ قدم پر چل رہے ہیں اور اسی کے اصولوں سے استفادہ کر رہے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حصہ دوم

جرم کے عمومی ارکان

۸۳ : جرم کے ارکان

جرم کی تعریف کے سلسلے میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ جرائم دراصل وہ شرعی ممنوعات ہیں جن سے اللہ سبحانہٗ نے منع کیا ہو اور ان پر کوئی حد یا تعزیر بیان فرمائی ہو۔ ممنوعات یہ ہیں: (۱) کسی ایسے عمل کو کرنا جس سے روکا گیا ہو (۲) کسی ایسے عمل سے باز رہنا جس کا حکم دیا گیا ہو۔ ان ممنوعات کو ممنوعاتِ شرعیہ اس لئے کہا گیا ہے کہ نصوصِ شریعت سے ان کے ممنوع ہونے کا اثبات ضروری ہے۔ نیز ان پر سزا بھی مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ کسی کام کا کرنا یا نہ کرنا بذاتِ خود کوئی جرم نہیں ہے۔

اوامر (احکامات)، اور نواہی (ممانعتیں) چونکہ شرعی (قانونی) ذمے داریاں ہیں، اس لئے ان اوامر و نواہی کا مخاطب ہر ذی عقل اور اس ذمے داری کو محسوس کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ کسی کو کسی حکم کا مکلّف بنانا بھی خطاب ہے اور بے عقل و فہم کو مخاطب بنانا محال ہے، جیسے کہ جانوروں اور جمادات کو مخاطب نہیں بنایا جا سکتا۔ اس طرح جو شخص اصل خطاب کو تو سمجھ سکے مگر اس کی تفاصیل سمجھنے سے قاصر ہو کہ امر اور نہی کیا کیا ہیں اور کون کون سے امور ثواب اور عقاب کے ہیں تو ایسا شخص بھی مثل حیوانات اور جمادات کے ہے کہ اسے مخاطب نہیں بنایا جا سکتا، جیسے مجنون اور بچہ کہ ان کو مکلّف بنانا دشوار ہے کیونکہ تکلیف کے لئے جہاں یہ لازمی ہے کہ مخاطب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصل خطاب کو سمجھتا ہو وہاں یہ بھی لازم ہے کہ وہ اس کی تفاصیل سے بھی آشنا ہو سکے[1]

مندرجہ بالا بیان سے یہ علم ہوا کہ جرم کی عمومی لحاظ سے تین بنیادیں ہیں، جن کا موجود ہونا ضروری ہے ۔

(۱) جرم سے باز رکھنے والی اور اس کے ارتکاب پر سزا بیان کرنے والی کوئی نص (دفعہ) موجود ہو جسے ہم آج کی قانونی اصطلاح میں جرم کی قانونی بنیاد کہتے ہیں ۔

(۲) کسی ایسے عمل کا ارتکاب جس کے کرنے یا نہ کرنے سے جرم بنتا ہو، اسے آج کی قانونی اصطلاح میں جرم کی مادی بنیاد کہا جاتا ہے ۔

(۳) مجرم مکلّف ہو اور اس سے اس کے جرم کی باز پُرس ہو سکے ۔ اسے ہم اصطلاحِ جدید میں جرم کی ادبی بنیاد کہتے ہیں ۔

ان تمام بنیادوں کا عمومی حیثیت سے ہر جرم میں موجود ہونا ضروری ہے اور اس کے ساتھ ہی ہر جرم کی علیحدہ علیحدہ مخصوص بنیادوں کا موجود ہونا بھی ضروری ہے تاکہ اس جرم پر سزا دینا ممکن ہو سکے، جیسے چوری کے جرم میں چھپا کر کوئی چیز لینے کا عمل اور زنا کے جرم میں صنفی عمل ۔ اور اس کے علاوہ دیگر مخصوص بنیادیں جن پر جرائم قائم ہوتے ہیں ۔

جرم کی عمومی بنیادوں اور جرم کی خصوصی بنیادوں میں فرق یہ ہے کہ عمومی بنیادیں ہر جرم میں یکساں ہوتی ہیں جبکہ جرم کی خصوصی بنیادیں جرم کی نوعیت کے لحاظ سے جدا جدا اور متعدد ہوتی ہیں ۔ اسلامی فقہاء کا یہ طریقہ رہا ہے کہ انہوں نے ہر جرم پر بحث کے دوران میں اس کی عمومی بنیادوں اور خصوصی بنیادوں کو یکجا بیان کیا ہے مگر ہم نے جدید اسلوبِ قانون کی پیروی کرتے ہوئے عمومی بنیادوں کو فوجداری قوانین کے عمومی بیان میں ذکر کر دیا ہے اور خصوصی بنیادوں کو خاص فوجداری قوانین میں علیحدہ علیحدہ ہر جرم کے ذیل میں بیان کریں گے ۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام، للآمدی، ج ۱، ص ۲۱۵،
المستصفی، للغزالی، ج ۱، ص ۸۳ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

باب ۱۲

جرم کا قانونی رکن

۸۴: شریعتِ اسلامیہ میں کسی فعل کو جرم قرار دینے کے لئے کسی ایسی نص (دفعہ) کا موجود ہونا ضروری ہے جو اس فعل کو حرام قرار دے اور اس کے کرنے پر سزا بیان کرے، اسی کو ہم آج کی اصطلاح میں جرم کی قانونی بنیاد کہتے ہیں۔

کسی فعل کو حرام قرار دینے والی اور اس کے ارتکاب پر سزا بیان کرنے والی نص (دفعہ) کا محض موجود ہونا ہی اس امر کے لئے کافی نہیں ہے کہ ہر فعل پر ہر وقت، ہر جگہ اور ہر شخص کو سزا دی جا سکے، بلکہ فعلِ ممنوع پر سزا دینے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دفعہ جو اس فعل کو ممنوع قرار دیتی ہے اس فعل کے ارتکاب کے وقت قانوناً نافذ ہو۔ اس مقام پر بھی نافذ ہو، جہاں ارتکابِ فعل ہوا ہے اور اس شخص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہو جس نے اس فعلِ ممنوع کا ارتکاب کیا ہے — اگر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو تو اس فعلِ ممنوع پر اجرائے سزا نہیں ہو سکے گا۔

جرم کی قانونی بنیاد پر گفتگو کرنے کے لئے درج ذیل موضوعات پر گفتگو ضروری ہے جن کو جُدا جُدا فصل میں بیان کیا جائے گا:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

۱ - جرائم اور عقوبات کی مقررہ نصوص (دفعات) یعنی شریعتِ اسلامیہ کے احکامِ فوجداری۔

۲ - فوجداری دفعات کا اجراء، اوقات پر

۳ - فوجداری دفعات کا اجراء، مقامات پر

۴ - فوجداری دفعات کا اجراء، اشخاص پر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

فصلِ اوّل

جرائم اور عقوبات کی مقررہ نصوص

یعنی

شریعتِ اسلامیہ کے احکامِ فوجداری

۸۵ : شریعتِ اسلامیہ کے فوجداری قوانین پر گفتگو مندرجہ ذیل امور پر بحث کی متقاضی ہے :

۱۔ احکام اور جرم و سزا پر ان کا اثر۔

۲۔ شریعتِ اسلامیہ کے فوجداری احکام کے دلائل — یعنی فوجداری قوانین کے ماخذ۔

۳۔ فوجداری احکام کی تعبیر۔

۴۔ احکام یعنی دفعات کا اختلاف، ان کا نسخ اور ان کا بطلان۔

۵ شرعی احکام اور قانونی احکام کا ربطِ باہم۔

اب ہم ان تمام امور پر علیحدہ علیحدہ بحث کرتے ہیں —

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۔ شریعت اسلامیہ کے فوجداری احکام اور جرم و سزا پر ان کا اثر

۸۶ : تمہید

شریعتِ اسلامیہ کے فقہاء کرام دفعات کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں :

۱۔ تکلیفی احکام ، اور

۲۔ وضعی احکام

حکمِ تکلیفی وہ ہے جس میں مکلف سے کسی کام کے کرنے، یا کسی کام سے باز رہنے کا مطالبہ کیا جائے، یا اسے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دیا جائے[۱] اس کو تکلیفی حکم اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں مکلف پر کسی فعل کا کرنا لازم کیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ سبحانہٗ کا یہ فرمان :

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۔ (النساء:۵۸)

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو، اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

یا مکلف کو کسی فعل سے باز رہنے کا حکم ہوتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۔

(الاسراء:۳۳)

اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا اسے قتل مت کرو، ہاں مگر حق پر۔

اور فرمانِ الٰہی ہے :

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ (الاسراء:۳۲)

اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ

---

[۱] الاحکام فی اصول الاحکام، للآمدی، ج ۱، ص ۱۲۵،

المستصفی، للغزالی، ج ۱، ص ۶۵،

اصول الفقہ، لعبدالوہاب خلاف، ص ۱۰۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یا مکلف کو کسی فعل کے کرنے یا اس سے باز رہنے کا اختیار دیا جاتا ہے، جیسے ارشادِ الٰہی:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (المائدہ: ۲)

اور جب تم احرام کھول چکو تو اب تم شکار کر سکتے ہو۔

اور جیسے فرمانِ الٰہی:

وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا

(الاسراء: ۳۳)

اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے۔

حکمِ وضعی وہ ہے جو اس امر کا متقاضی ہو کہ کوئی شئے دوسری شئے کے لئے سبب بنے یا شرط بنے یا اس کے لئے مانع بنے۔ اس حکم کو وضعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ درجِ ذیل امور کا متقاضی ہوتا ہے:

۱۔ یہ مسببات کے اسباب وضع کرتا ہے، جیسے فرمانِ الٰہی:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدہ: ۳۸)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

اور جیسے یہ ارشاد:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

زناکار عورت اور زناکار مرد سو دونوں کو حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو دُرّے مارو۔

حکمِ اوّل میں چوری کو سبب قرار دیا گیا ہے، قطعِ ید کے لئے اور دوسرے حکم میں زنا کو سبب بتایا گیا ہے زانی کے کوڑے مارنے کے لئے۔

۲۔ یا یہ حکم (وضعی) اس امر کا متقاضی ہو کہ کچھ مشروطات کے لئے شرائط مقرر کئے جائیں، جیسے فرمانِ الٰہی ہے:

لَّوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَٰئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ (النور: ۱۳)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے۔ سو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو بس یہ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہی ہیں۔

یہ حکم جرمِ زنا کے اثبات کے لئے چار گواہوں کے شرط ہونے کا متقاضی ہے اور جیسے قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم:

"صرف ربع دینار (چوتھائی دینار) کی چوری میں قطعِ ید کی سزا ہے"۔

یہ فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم چور کے ہاتھ کاٹنے کی شرط بیان کر رہا ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ چرائی ہوئی شے کی قیمت ربع دینار یا اس سے زیادہ ہونی چاہیئے۔

۳۔ یا یہ حکم احکام کے موانع (رکاوٹیں) بتائے جیسے فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم:

"درخت پر لٹکے ہوئے پھل کے توڑ لینے میں قطعِ ید کی سزا نہیں ہے"۔

اس حکم نے درخت پر لگے ہوئے پھلوں یعنی بلا کٹی ہوئی پیداوار اور بلا توڑے ہوئے پھلوں کی چوری پر قطعِ ید کی سزا جاری کرنے کی ممانعت کر دی ہے، اور جیسے آپؐ کا ارشاد:

"قاتل کے لیے میراث نہیں ہے"۔

اس حکم نے قتل کو اس امر کا مانع بنا دیا ہے کہ قاتل اپنے مقتول مُورث (جس نے میراث چھوڑی ہے) کا وارث بن سکے[۵]

حکمِ تکلیفی اور حکمِ وضعی میں فرق دو وجوہ کی بناء پر ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حکمِ تکلیفی کا مقصد کسی فعل کے کرنے یا اس سے باز رہنے کا مطالبہ، یا فعل اور ترکِ فعل میں اختیار دینا ہوتا ہے جب کہ حکمِ وضعی میں فعل یا ترکِ فعل کا مطالبہ یا دونوں میں اختیار دینا نہیں ہوتا بلکہ حکمِ وضعی کا مقصود اسباب، شرائط اور موانع کا بیان کرنا ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تکلیفی حکم ہمیشہ مکلف کی قدرت میں ہوتا ہے اور اسے یہ استطاعت ہوتی ہے کہ وہ چاہے تو کرے اور چاہے ترک کر دے، جب کہ حکمِ وضعی کبھی تو مکلف کی قدرت میں ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

اس مقام پر یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہنی چاہیئے کہ ایک ہی نص (دفعہ) بعض اوقات ایک ہی وقت میں

---

۵ الاحکام فی اصول الاحکام، للآمدی، ج ۱، ص ۱۸۱،
المستصفیٰ، للغزالی، ج ۱، ص ۹۳،
اصول الفقہ لعبدالوہاب خلاف، ص ۴۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکم تکلیفی اور حکم وضعی دونوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جیسے فرمانِ الٰہی:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا۔

(المائدہ ۵: ۳۸)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

یہ نص حکم تکلیفی پر بھی مشتمل ہے یعنی اس میں چوری سے باز رہنے کا حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی یہ حکم وضعی پر بھی مشتمل ہے کہ اس میں چوری کو قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کا سبب بتایا گیا ہے۔

جرم سے متعلق وارد ہونے والی نص میں ہمارے پیش نظر اس وقت وہ حکم تکلیفی ہے جس میں کسی فعل کے کرنے یا اس سے باز رہنے کا حکم ہو۔ رہ گئے وہ تکلیفی احکام جو فعل اور ترکِ فعل میں اختیار دیتے ہیں تو وہ اس وقت اس بحث کے لئے غیر اہم ہیں کیونکہ ان کے فعل اور ترکِ فعل پر سزا نہیں ہے اور پسندیدہ رائے کے مطابق ان کا فعل اور ترکِ فعل جرم نہیں ہے۔ البتہ وہ نصوص جو حکم وضعی میں سزا سے متعلق ہیں وہ ہمارے لئے اہم ہیں خواہ وہ بطور سبب ہوں، یا شرط یا مانع، کیونکہ حکم وضعی میں سزا کا، سزا کے اسباب، شرائط اور موانع کا بیان ہوتا ہے۔

۸۷ : شریعتِ اسلامیہ کے بنیادی قواعد

شریعتِ اسلامیہ کے بنیادی قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ۔

"نص کے وارد ہوئے بغیر ذی عقل انسانوں کے فعل پر کوئی حکم نہیں لگایا جائے گا"۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص جو مکلف ہے اور ذمے دار ہے، اس کے افعال کو اس وقت تک ناجائز نہیں قرار دیا جا سکتا، جب تک ان افعال کی حرمت (ممانعت) پر کوئی نص (دفعہ) نہ پیش کر دی جائے اور جب تک کسی فعل کے کرنے یا اس کے ترک کر دینے پر کوئی نص موجود نہیں ہے تو مکلف پر کوئی پابندی نہیں ہے کہ وہ اس فعل کو کرے یا نہ کرے۔

دوسرا اساسی قاعدہ یہ ہے کہ۔

"اشیاء اور افعال میں اصل جواز ہے"۔

یعنی ہر فعل اور ہر ترکِ فعل بنیادی طور پر مباح اور جائز ہے اور جب تک اس کی تحریم پر کوئی نص وارد نہ ہو اس کے کرنے والے اور نہ کرنے والے پر کوئی باز پرس نہیں ہے۔

مندرجہ بالا دونوں قواعد میں سے ایک ہی مفہوم نکلتا ہے اور وہ یہ کہ کسی فعل یا ترکِ فعل کو اس

(حاشیہ ص ۱۴۶ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقت تک جرم سمجھنا ممکن نہیں ہے، جب تک فعل یا ترکِ فعل پر کوئی نص صریح موجود نہ ہو اور اگر کوئی نص فعل یا ترکِ فعل کی ضرورت پر وارد نہیں ہے تو پھر فاعل یا تارکِ فعل پر کوئی جواب دہی نہیں ہے۔ پھر جب کہ شریعتِ اسلامیہ میں حرام افعال صرف تحریم سے جرم نہیں سمجھے جاتے بلکہ سزا کے مقرر ہونے پر جرم بنتے ہیں (خواہ سزا حد ہو یا تعزیر ہو) تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ شریعتِ اسلامیہ میں کوئی فعل اس وقت تک جرم نہیں ہے جب تک اس فعل کی تحریم اور اس کی سزا پر نص نہ موجود ہو۔

زیرِ بحث دونوں قواعد کے علاوہ ایک تیسرا بنیادی قاعدہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ــ

"قانونی طور پر مکلف وہی ہے جو مکلف ہونے کی وجہ سمجھ سکتا ہو، اور جس بات کا اس کو مکلّف بنایا جا رہا ہے اس کا مکلّف بننے کا وہ اہل ہو۔ اور شرعاً کوئی شخص اسی فعل کا مکلّف قرار دیا جا سکتا ہے جو ممکن ہو، مکلّف کی قدرت میں ہو، اور مکلّف کو اس کا اس قدر علم حاصل ہو جو اسے اس حکم کی انجام دہی پر آمادہ کر سکے۔"[۲]

(بقیہ حاشیہ ص ۱۴۵)

[۵] اکثر حنفی اور شافعی فقہاء کرام نے دوسرے قاعدے کو اختیار کیا ہے۔ اور پہلے قاعدے کو ان حضرات نے اپنایا ہے جن کی رائے یہ ہے کہ اباحت (جواز) کا تقاضا ہے کہ کوئی (مُبیح) جائز کرنے والا بھی موجود ہو، اور جائز کرنے والا (مبیح) اللہ سبحانہٗ ہے۔ اللہ سبحانہٗ اپنے خطاب کے ذریعے کسی فعل کے کرنے یا چھوڑنے میں اختیار دے دیتے ہیں، اگر خطاب نہ ہو تو اختیار اور اباحت بھی نہیں ہے۔ اس لئے تمام غیر منصوص افعال نہ ممنوع ہیں اور نہ مباح ہیں اور ان کے کرنے یا نہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جب تک کہ ان میں سے کسی کے ممنوع ہونے یا مباح ہونے پر نص وارد نہ ہو جائے۔ اس بحث میں ایک گروہ اور بھی ہے وہ دوسرے قاعدے کو اس بنیاد پر لیتا ہے کہ اباحت کے معنی یہ ہیں کہ فعل مباح کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دراصل یہی اختلاف ان دونوں سیاسی قواعد کی وضع کا سبب بنا ہے، اس سلسلے میں مزید مطالعے کے لئے ان کتب کی جانب رجوع کیجئے :ــ

۱۔ الاحکام فی اصول الأحکام، آمدی، ج ۱، ص ۱۳۰،

۲۔ المستصفی، اللغزالی، ج ۱، ص ۶۳،

۳۔ مسلم الثبوت، ج ۱، ص ۴۹،

۴۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم، ج ۱، ص ۵۲ ۔ (باقی ص ۱۴۷ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مندرجہ بالا قاعدے میں وہ شرائط بیان کی گئی ہیں جن کا مکلف یا شخص مسئول میں پایا جانا ضروری ہے اور وہ شرائط بیان کی گئی ہیں، جن کا اس فعل میں موجود ہونا ضروری ہے جس کی انجام دہی کا مکلف ٹھہرایا گیا ہے۔

مکلف کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تکلیف (ذمے داری) کی وجہ سمجھنے پر قادر ہو۔ یعنی وہ ان شرعی نصوص کو سمجھ سکے جو حکم تکلیفی سے متعلق وارد ہوئی ہیں، کیونکہ جو شخص ان نصوص کو سمجھنے سے عاجز ہے اس کے لئے ان امور کی انجام دہی ممکن نہیں ہے جن کا اسے مکلف ٹھہرایا جا رہا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس کام کا اسے ذمے دار ٹھہرایا جا رہا ہے وہ اس کی مسئولیت اور اس کی سزا کا اہل ہو۔

فعلِ مکلف (جس فعل کا حکم دیا گیا) کی درج ذیل شرائط ہیں:

۱۔ یہ فعل ممکن العمل ہو، کیونکہ کسی محال کام کا کسی کو جوابدہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

۲۔ اس فعل کا کرنا یا ترک کرنا مکلف کی قدرت میں ہو، اگر یہ فعل شخصِ مکلف کی قدرت سے باہر ہو تو اس فعل کا اسے مکلف نہیں بنایا جا سکتا۔

۳۔ یہ فعل ممکن بھی ہو اور شخص مکلف کی قدرت میں بھی ہو، اور اس کے بعد اس کے کرنے والے کو اس کا ایسا کامل علم حاصل ہو، جو اسے اس فعل کے کرنے پر آمادہ کر سکے۔ اور ایسا مکمل علم جو کسی کو کسی فعل کے کرنے پر آمادہ کر سکے۔ درجِ ذیل امور کا متقاضی ہے:۔

(الف) احکام تکلیفیہ کا علم ہو، اور تکلیفی احکام اُس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتے جب تک ان کے بارے میں کوئی نصّ (دفعہ) موجود نہ ہو اور عام لوگوں کے علم کے لئے اس کی اشاعت نہ کی جائے، کیونکہ اگر کسی شخص کو کسی حکم یا ممانعت کا علم ہی نہیں ہے تو اس کے لئے اس امر یا نہی کو پورا کرنا بھی ممکن نہیں ہے، جرائم کے سلسلے میں اس شرط کی تطبیق (Application) کا مفہوم یہ ہے کہ کسی فعل کو اس وقت تک جرم قرار نہ دیا جائے جب تک اس سے متعلق دارد وہ نصّ کی لوگوں میں اشاعت نہ کر دی جائے۔

(ب) یہ حکم ایسے مواد پر مشتمل ہو، جو مکلف کو اس حکم کے کرنے پر آمادہ کرے اور نافرمانی سے باز رکھے، اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جب مکلف کو یہ علم ہو کہ عدمِ اطاعت پر اسے سزا دی جائے گی۔ جرائم کے سلسلے میں اس شرط کی تطبیق کا مفہوم یہ ہے کہ جرم سے متعلق وارد نصّ سزا کے بارے میں نصّ کی متقاضی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۴۶) لے اصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف، ص ۱۲۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پہلے دو قاعدوں کی طرح اس اصولی قاعدے سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے کہ کسی فعل کو جرم قرار دینا اور اس پر سزا جاری کرنا بغیر نص کے ممکن نہیں ہے۔

۸۸: مندرجہ بالا اساسی قواعد کا ماخذ

مندرجہ بالا اساسی قواعد جو یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ میں کسی فعل کو اس وقت تک جرم نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ اس پر سزا دی جا سکتی ہے، جب تک اس پر نص وارد نہ ہو، ان اساسی قواعد کا استناد نہ تو عقل اور منطق ہے اور نہ شریعت کی وہ عام نصوص ہیں جو حسن سلوک اور انصاف کا حکم دیتیں اور ظلم وستم سے روکتی ہیں، بلکہ ان قواعد کی تائید میں نہایت صریح اور خاص نصوص موجود ہیں۔ جیسے فرمانِ الٰہی ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

(الاسراء: ۱۵)

اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے، جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے۔

اور فرمانِ الٰہی:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا۔

(القصص: ۵۹)

آپ کا پروردگار بستیوں کو ہلاک نہیں کیا کرتا جب تک ان کے صدر مقام میں کسی پیغمبر کو نہ بھیج لے جو انہیں ہماری آیتیں پڑھ کر سنا دے۔

اور فرمانِ الٰہی:

لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

(النساء: ۱۶۵)

تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے آنے کے بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے۔

اور فرمانِ الٰہی:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (الانعام: ۱۹)
کہ میں اس کے ذریعے تمہیں ڈراؤں اور اس کو جسے یہ پہنچے۔

اور فرمانِ الٰہی:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (البقرۃ: ۲۸۶)
اللہ کسی کو ذمے دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق۔

اور فرمانِ الٰہی:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (الانفال: ۳۸)
آپ کہہ دیجیے ان کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کر دیا جائے گا۔

مندرجہ بالا نصوص اس باب میں قطعی ہیں کہ کوئی فعل جرم اسی وقت قرار دیا جائے گا جب اس کا جرم ہونا بیان کر دیا جائے، سزا اسی وقت جاری ہو گی جب سزا کے بارے میں پہلے ہی متنبہ کر دیا جائے، اللہ سبحانہ اپنے بندوں کو سزا اسی وقت دیتے ہیں جب ان کو اپنے رسولوں کے ذریعے احکام کی وضاحت اور نافرمانی کے انجام پر متنبہ فرما چکے ہوتے ہیں، اور کوئی شخص انہی امور کا مکلف اور جوابدہ قرار دیا جا سکتا ہے جو اس کی قدرت میں ہوں۔

۸۹: یہ قاعدہ کب وجود میں آیا کہ بغیر نص کے نہ کوئی فعل جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے؟

یہ قاعدہ شریعت اسلامیہ میں تیرہ صدیوں سے زیادہ مدت سے موجود ہے۔ اور اس وقت سے موجود ہے جس وقت سے قرآنی نصوص نازل ہوئیں، اس لئے شریعت اسلامیہ جدید قوانین سے ممتاز ہے جو اس قاعدے سے اٹھارہویں صدی عیسوی کے بعد متعارف ہوئے جب کہ فرانسیسی انقلاب کے نتیجے کے طور پر اس قاعدے کو فرانسیسی قانون میں شامل کیا گیا اور پہلی مرتبہ ۱۷۸۹ء میں اعلانِ حقوق انسان میں یہ درج ہوا۔ پھر فرانسیسی قانون سے یہ قاعدہ تمام جدید قوانین میں منتقل ہو گیا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۹۰ : شریعت اسلامیہ نے اس قاعدے کو کس طرح منطبق کیا؟

ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ شریعتِ اسلامیہ میں بغیر نص کے وارد ہوئے نہ تو کوئی فعل جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے۔ اس کی دلیل میں ہم نے وہ نصوص بیان کیں جو اس قاعدے کو مقرر کرتی ہیں اور اس کی دلیل میں ہم نے وہ اصولی قواعد بیان کئے جو اس عام قاعدے کی تطبیق کے لیے وضع کئے گئے ہیں، اگرچہ شریعت اس امر کی متقاضی ہے کہ یہ قاعدہ تمام جرائم پر منطبق ہو، مگر شریعت نے اس قاعدہ کو ایک ہی نہج پر منطبق نہیں کیا ہے بلکہ کیفیت تطبیق (Application) جرائم حدود، جرائم قصاص اور دیت اور جرائم تعزیر کے لحاظ سے مختلف ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ نے اس قاعدے کو مختلف انواع جرائم پر کس طرح منطبق کیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱ : جرائم حدود میں کوئی فعل بغیر نص وارد ہوئے نہ جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے

۹۱ : جرائم حدود میں اس قاعدے کا اثر

شریعت اسلامیہ نے اس قاعدے کو کہ بغیر نص کے وارد ہوئے کوئی فعل نہ جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے، جرائم حدود میں نہایت باریکی کے ساتھ منطبق کیا ہے، اور جرائم کے سلسلے میں وارد نصوص کی تلاش و مطالعے سے یہ حقیقت بخوبی روشن ہو جاتی ہے۔

جرائم حدود سات ہیں :

(۱) زنا (۲) قذف (۳) مے نوشی (۴) چوری (۵) قتل و غارت اور راہزنی (۶) ارتداد (۷) بغاوت۔

جرم زنا کے بارے میں فرمانِ الٰہی ہے :

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا (الاسراء : ۳۲)

اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ

نیز یہ فرمان :

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور : ۲)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زناکار عورت اور زناکار مرد سو ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درّے مارو۔

اور ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم:

"مجھ سے یہ حکم محفوظ کرلو، اللہ سبحانہٗ نے ان کے بارے میں فیصلہ فرمادیا ہے، غیر شادی شدہ جوڑے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور شادی شدہ جوڑے کی سزا سو کوڑے اور سنگساری ہے۔"

غرض یہ تمام سزائیں شریعتِ اسلامیہ نے جرم زنا کی مقرر کردی ہیں۔

جرم قذف (تہمتِ زنا) کے بارے میں یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

(النور: ۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو۔ یہی لوگ تو فاسق ہیں۔

یہ نص قذف کو ممنوع قرار دیتی ہے اور اس پر ایک اصلی سزا یعنی کوڑے اور ایک تبعی سزا یعنی ادائے شہادت کے حق سے محرومی کی مقرر کرتی ہے۔ اور ان دونوں سزاؤں کے علاوہ شریعت اسلامیہ میں قذف کی اور کوئی سزا نہیں ہے۔

جرم مے نوشی کے بارے میں یہ ارشاد الٰہی ہے:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (المائدہ: ۹۰)

شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو، تاکہ فلاح پاؤ۔

اور فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم:

"ہر نشہ آور شے حرام ہے۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور آپ کا یہ ارشاد :

"جس شے کی مقدار کثیر نشہ آور ہو اس کی مقدار قلیل بھی حرام ہے۔"

غرض یہ نصوص مے نوشی اور مسکرات کے استعمال کے عدم جواز کے بارے میں قطعی ہیں، مے نوشی کی سزا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح بیان فرمائی ہے کہ :

"اسے کوڑے مارو"

مگر آپ کی طرف سے مے نوشی کی کوئی معیّن و مقرر اور قطعی سزا منقول نہیں ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے شراب نوشی پر چالیس کوڑے مارے اور یہ بھی روایت ہے کہ کوڑوں کی تعداد متعیّن نہیں تھی جب کہ حضرت عمرؓ کے عہدِ مبارک میں تمام صحابہؓ نے اس امر پر اجماع کر لیا تھا کہ شارب خمر (شراب پینے والے) کو قاذف (تہمت لگانے والے) پر قیاس کرتے ہوئے انسی کوڑے لگائے جائیں کیونکہ مے نوش بھی نشے کی حالت میں ہذیان بکتا اور جھوٹ گھڑتا ہے۔ غرض اس طرح قولِ رسولؐ، عمل رسولؐ اور اجماع صحابہؓ سے مے نوشی کی سزا مقرر و متعین ہو گئی، کیونکہ جس طرح سنتِ رسولؐ شریعتِ اسلامیہ کا مأخذ ہے، اسی طرح اجماع صحابہؓ بھی شریعتِ اسلامیہ کا مأخذ ہے، گویا سزا کے سلسلے میں سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع صحابہؓ کو نص کا مقام حاصل ہے۔

چوری کے جرم کے بارے میں اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ (المائدۃ : ۳۸)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ سبحانہٗ کی طرف سے بطورِ عبرت ناک سزا کے۔

مندرجہ بالا نص چوری کو حرام قرار دیتی ہے اور اس کی مقرر و متعیّن سزا بیان کرتی ہے۔

قتل و غارت گری کے جرم کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے :

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

(المائدۃ : ۳۳)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں
لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں
یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال
دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لیے
بڑا عذاب ہے۔

مندرجہ بالا نص میں قتل و غارت گری اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کو حرام قرار دیا گیا اور اس جرم پر جلاوطنی، ہاتھ پیر کاٹنے، قتل کرنے اور پھانسی دینے کی سزائیں بیان کی گئی ہیں۔

جرم ارتداد کے بارے میں فرمانِ الٰہی ہے:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ

(آلِ عمران: ۸۵)

اور جو کوئی اسلام کے سوا کسی اور دین کو تلاش کرے گا سو وہ اس
سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور فرمانِ الٰہی:

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ
كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ ۔ (البقرۃ: ۲۱۷)

اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس
حال میں کہ وہ کافر ہے مر جائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا
اور آخرت میں اکارت گئے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

"جو اپنے دین کو بدل دے اسے قتل کر دو"۔

اور آپ کا ارشاد مبارک ہے:

"مسلمان کا خون بہانا جائز نہیں ہے سوائے ان تین اشخاص کے
شادی شدہ زناکار، قاتل اور اپنے دین کو ترک کر کے جماعت کو
چھوڑنے والا"۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غرض یہ نصوص ارتداد کو ناجائز قرار دیتیں اور اس پر قتل کی سزا دیتی ہیں۔

جرم بغاوت کے بارے میں فرمانِ الٰہی ہے:

وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ۔

(الحجرات: ۹)

اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کر دو۔ پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرے اللہ کے حکم کی طرف۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"جب تم کسی ایک شخص پر متفق ہو اور تمہارے پاس کوئی اس ارادے سے آئے کہ تمہارے اتفاق کو ختم کر دے اور تمہاری جمعیت منتشر کر دے تو اسے قتل کر دو۔"

اور فرمانِ نبوی ہے:

"برائیوں کا ارتکاب ہو گا، تو جو شخص اس امت کی جمعیت کو منتشر کرنا چاہے تو تلوار سے اسے ختم کر دو، خواہ کوئی بھی ہو۔"

مندرجہ بالا نصوص ایک گروہ کی دوسرے گروہ کے خلاف بغاوت کو حرام قرار دیتی ہیں اور جرم بغاوت کی سزا قتال اور قتل بتاتی ہیں، یہاں تک کہ باغی اپنی بغاوت سے رجوع کرے۔

زیر بحث تمام جرائم، جرائم حدود تھے، ان میں سے ہر جرم کی تحریم کی نص بیان کر دی گئی اور اس کی سزا بھی مقرر کر دی گئی، بلکہ شریعتِ اسلامیہ نے جرائم حدود میں عقوبات کی اس وقت اور جزرسی کے ساتھ تحدید کی ہے کہ نوعیت عقوبت اور مقدار سزا میں قاضی کا بھی کوئی اختیار باقی نہیں رہا۔ یہاں تک کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ جرائم سب کے سب ایک ہی حد والے جرائم ہیں اور ان کی حد حکماً بیان کر دی گئی ہے (اگرچہ ان میں بعض جرائم اپنی طبیعت کے اعتبار سے دو حد والے ہیں) غرض ان جرائم میں شریعتِ اسلامیہ اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ قاضی سزا میں کمی کر سکے، یا اس میں رد و بدل کر سکے، یا اس کو موقوف کر سکے۔ شریعت

www.KitaboSunnat.com

اسلامیہ نے حدود جرائم میں حالات جرم اور حالات مجرم کے کسی اثر کو بھی تسلیم نہیں کیا ہے، جیسا کہ شریعت نے اقتدار نافذہ (Executing Power) کو یہ حق بھی نہیں دیا ہے کہ وہ ان سزاؤں کو معاف کر دے۔ اسی وجہ سے ان سزاؤں کو حق اللہ اور عقوبات مقدرہ کہا جاتا ہے جو اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ ان سزاؤں کی نوعیت اور مقدار متعین ہے اور یہ سزائیں لازمی ہیں، ان میں مداخلت کا کوئی جواز نہیں ہے۔

www.KitaboSunnat.com

۲: جرائمِ قصاص اور دیّت میں بغیر نص کے کوئی فعل جرم نہیں ہے اور نہ اس پر سزا ہے

۹۲: جرائم قصاص اور دیّت میں اس قاعدے کا اثر،

شریعتِ اسلامیہ نے اصولِ بالا کو جرائم قصاص اور دیّت میں بڑی دقت اور جزرسی کے ساتھ منطبق کیا ہے، اس سلسلے میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں وہ اس حقیقت کی بہترین دلیل ہیں۔

جرائم قصاص یہ ہیں:

(۱) قتلِ عمد

(۲) بالارادہ ہاتھ پاؤں اور دیگر اعضا کا کاٹنا

(۳) بالارادہ زخمی کرنا

جرائم دیّت یہ ہیں:

(۱) جرائم قصاص، اگر قصاص معاف کر دیا گیا ہو یا قصاص لینے میں کوئی امرِ شرعی مانع ہو۔

(۲) مشابہ بالارادہ قتل

(۳) قتلِ خطا

(۴) خطاً ہاتھ پیر کاٹ دینا۔

(۵) خطاً زخمی کر دینا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بلا ارادہ قتل کے جرم کے بارے میں فرمانِ الٰہی ہے :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الاسراء: ۳۳)

اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا اُسے قتل مت کرو۔ ہاں مگر حق پر۔

اور فرمانِ الٰہی :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى، فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ۔ (البقرۃ: ۱۷۸)

اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے، آزاد کے بدلے میں آزاد، اور غلام کے بدلے میں غلام اور عورت کے بدلے میں عورت۔ ہاں جس کسی کو اس کے فریقِ مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریق پر کرنا چاہیئے اور مطالبہ کو اس فریق کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہیئے۔

اور فرمانِ الٰہی :

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (المائدہ: ۴۵)

اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

"جس نے کسی مومن کو قتل کیا تو وہ اس کا قصاص ہے، سوائے اس کے کہ مقتول کے وارث راضی ہو جائیں۔"

اور فرمانِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم :

"جس کا کوئی شخص قتل ہو جائے، تو مقتول کے وارثوں کو اختیار ہے، چاہیں قصاص لیں اور چاہیں دیت لے لیں۔"

اور فرمانِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم :

"قتلِ نفس کی دیت سو اونٹ ہیں۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

درج بالا نصوص قتل عمد کو حرام قرار دیتی اور اس کی سزا بیان کرتی ہیں۔ سوائے اس کے کہ مقتول کے وارث دیت پر راضی ہو جائیں تو دیت ہی سزا ہوگی، جو سو اونٹ ہے۔

بالارادہ ہاتھ پیر کاٹنے اور بالارادہ زخمی کر دینے کے بارے میں اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ

(البقرہ: ۱۷۹)

اور تمہارے لئے اے اہلِ فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

اور ارشاد باری تعالیٰ:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ۔ (المائدہ: ۴۵)

اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے۔ سو جو کوئی اسے معاف کر دے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہو جائے گا، اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ ظالم ہیں۔

اور فرمانِ الٰہی:

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ

(البقرہ: ۱۹۴)

تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس پر زیادتی کرو۔ جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔

اور فرمانِ الٰہی:

وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ (النحل: ۱۲۶)

اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو، تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ، جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے۔

www.KitaboSunnat.com

درج بالانصوص اعضاء کے اتلاف کو جرم قرار دینے اور حالتِ عمد میں اس جرم کی سزا قصاص متعین کرنے میں بالکل صریح اور واضح ہیں۔

مشابہ بالارادہ قتل کے جرم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

"خطاء عمد کے قتل میں، کوڑے سے ہو، یا لاٹھی سے، یا پتھر سے، سو اونٹ دیت ہے۔"

اس نص میں مشابہ بالارادہ قتل کو ناجائز قرار دیا گیا، اور اس پر دیت کی سزا بیان کی گئی۔

قتل خطاء کے جرم میں ارشاد الٰہی ہے :

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۔ (النساء: ۹۲)

اور یہ کسی مومن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے، اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالے کیا جائے گا، سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں، تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درآنحالیکہ (وہ بذاتِ خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے) اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالے کیا جائے گا اور ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا بھی۔ پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے) یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ بڑا علم والا اور بڑا حکمت والا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان :

" دیت خطا بیس حقّہ، بیس جزعہ، بیس بنت مخاض، بیس بنت لبون اور بیس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بنو مخاض ، ہیں " [۱]

یہ دونوں نصوص قتل خطا کو ناجائز قرار دیتی اور اس پر دیت کی سزا مقرر کرتی اور اس سزا کی مقدار اور اوصاف بیان کرتی ہیں۔

خطاءً اعضاء کے کاٹنے اور زخم لگانے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سزا کی تحدید اس اصول پر فرمائی ہے کہ جو جسم میں ایک عضو ہے، جیسے ناک، ذکر اور زبان تو اس میں مکمل دیت ہے اور جو عضو جسم میں دو دو ہیں ان کی نصف دیت مقرر فرمائی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے :

"اگر ناک پوری کاٹ لی جائے تو اس میں دیت ہے"

"زبان میں دیت ہے، ذکر میں دیت ہے"۔

"کمر کی ہڈی میں دیت ہے"

"دونوں ہاتھوں میں دیت ہے، اور دونوں پیروں میں دیت ہے"۔

"دونوں خصیتین میں دیت ہے"۔

دونوں کانوں میں دیت ہے"۔

"ایک آنکھ کی پچاس اونٹ دیت ہے"

"ایک دانت کی پانچ اونٹ دیت ہے"،

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معنویات کے ضائع ہو جانے پر بھی دیت مقرر فرمائی ہے جیسے قوتِ سماع ختم ہو جانا، بصارت زائل ہو جانا اور عقل جاتی رہنا۔

جراحات (زخموں) میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف عقوبات مقرر فرمائی ہیں۔ مُوضحہ (سر کا ایسا زخم جس میں ہڈی ظاہر ہو جائے) کی اَرش (دیت کے کچھ حصے کو اَرش کہا جاتا ہے) پانچ اونٹ ہے۔

ہاشمہ (وہ زخم جس سے سر کی ہڈی ٹوٹ جائے) کی اَرش دس اونٹ ہے۔

آمہ اور دامغہ [۲] میں ایک تہائی دیت ہے۔

---

[۱] یہ اونٹوں کے بلحاظ عمر نام ہیں: حِقّہ: چار سالہ اونٹ، جَذَعَہ: پانچ سالہ اونٹ۔ بنت مَخاض: دو سالہ اونٹنی۔ بنو مَخاض: دو سالہ اونٹ۔ بنت لَبُون: تین سالہ اونٹنی۔

ملاحظہ فرمائیے ـــ ہر لفظ کے ذیل میں ـــ : علامہ وحید الزماں، لغات الحدیث (س۔ صدیقی)

[۲] مُوضِحَہ، ہَاشِمَہ، آمَہ، دَامِغَہ۔ یہ سب ان زخموں کے نام ہیں جو سر اور چہرے پر لگیں، فقہ کی زبان میں ان زخموں کو مجموعی طور پر شجاج بھی کہتے ہیں۔ (باقی صفحہ ۱۶۲ پر)

اور جو زخم پیٹ تک پہنچ جائے اس میں ایک تہائی دیت ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کا ایک عمومی قاعدہ یہ ہے کہ ہر ایسا اتلاف (کسی عضو کا ضائع ہونا) اور زخم جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی دیت یا ارش[1] مقرر نہ فرمائی ہو اس میں قاضی باخبر لوگوں سے اندازہ کرا کے فیصلہ کرے گا، مگر یہ اندازہ اس دیت اور ارش سے کم ہونا چاہیئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ملتے جلتے زخم میں مقرر فرمائی ہو، اس قاعدے پر امّت کا اجماع ہے۔

قصداً قطع اعضاء اور بالقصد زخم لگانے کی بھی وہی دیت ہے جو اس فعل کے بالخطا کرنے کی ہے، مگر یہ دونوں اپنے وصف[2] میں مختلف ہیں، کیونکہ احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ان افعال کے بالعمد کرنے کی دیت میں سختی اور تشدّد ہے اور ان افعال کے بالخطا، سرزد ہو جانے کی دیت میں خفت اور نرمی ہے۔

غرض اتلافِ اعضاء کی سزا اکثر حالات میں بلاشبہ نصوصِ صریحہ سے متعین ہے، اور باقی حالات میں اس کی سزا کا تعین اجماع سے ہو گیا ہے، اجماع خود اسلامی قانون کا ایک ماخذ ہے اور اسی طرح مکلف پر امور تکلیف لازم کرنے والا ہے، جس طرح کہ نصِ صریح سے لازم ہو جاتے ہیں۔

گزشتہ بیان سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ جرائم قصاص اور دیت پر اور ان کی عقوبات پر نصوص موجود ہیں اور شریعت اسلامیہ نے ان جرائم کی سزاؤں کی اس قدر تحدید کی ہے کہ قاضی کو بھی سزا کے انتخاب اور اس

(بقیہ حاشیہ ص ١٦١ سے)

مُوضِحَہ: وہ زخم جس سے ہڈی نظر آ جائے۔

ہَاشِمَہ: وہ زخم جس سے ہڈی ٹوٹ جائے۔

آمَہ: وہ زخم جو بھیجے پر لپٹی ہوئی کھال تک پہنچ جائے۔

دَامِغَہ: وہ زخم جو خود دماغ تک پہنچ جائے۔

سر اور چہرے کے زخموں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں شِجَاج کہتے ہیں، اور اس کے علاوہ تمام زخموں کو جِرَاح کہتے ہیں، اور جو زخم سینے اور پیٹ کے خلا تک پہنچ جائیں، انہیں جائِفَہ کہتے ہیں۔

[1] دیت کاملہ کو دیت اور دیت کے کچھ حصے کو اَرش کہا جاتا ہے۔

[2] مثلاً دیت میں جانور ہوں تو عمروں میں اختلاف ہو گا۔

کی مقدار کے تعین کا کوئی اختیار باقی نہیں رہا ہے۔ قاضی کا کام صرف یہ ہے کہ جرم کی کیفیتوں اور مجرم کے حالات کو منظر انداز کرتے ہوئے جب ملزم کا جرم ثابت ہو جائے تو اس پر مقررہ سزا جاری کر دے۔

یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ جرائم قصاص اور دیت میں قاضی کے اختیار کی وہی نوعیت ہے جو جرائم حدود میں ہے۔ سوائے اس کے کہ اگر جس شخص پر زیادتی ہوئی ہے (مجنی علیہ) یا اس کا ولی مجرم کو معاف کر دے تو پھر قاضی پر لازم ہے کہ وہ قصاص یا دیت کی سزا نافذ نہ کرے یا وہ سزا جاری کرے جو قصاص اور دیت کی معافی کی صورت میں شریعت یا ولی امر (سربراہِ حکومت) مقرر کریں۔

قصاص اور دیّت کی سزا عقوبات مقدرہ میں سے ہے کیونکہ اس کی نوعیت اور مقدار متعین ہے اور یہ سزا افراد کا حق ہے اسی لئے مجنیٰ علیہ (جس پر زیادتی ہوئی ہے) یا اس کا ولی سزا کو معاف کر سکتا ہے کیونکہ یہ اس کا حق ہے اور صاحبِ حق کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس حق کو وصول کر لے یا چھوڑ دے، مگر ولی امر (حاکم یا قاضی) کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ قصاص یا دیت کی سزا کو ساقط کر دے یا معاف کر دے، کیونکہ وہ نہ حقوق اللہ ساقط کر سکتا ہے اور نہ حقوقِ افراد ساقط کر سکتا ہے[۱]۔ بہر حال اس پر یہ لازم ہے کہ وہ ان حقوق

---

[۱] فقہائے کرام جرائم سے متاثرہ حقوق کی دو قسمیں کرتے ہیں: (۱) حقوق للہ تعالیٰ (اللہ سے متعلق حقوق)، (۲) حقوق للآدمیین (افراد سے متعلق حقوق) اللہ سے متعلق حقوق اس وقت شمار ہوتے ہیں جب وہ خالص حق اللہ ہوں یا حق اللہ ان میں غالب ہو۔ اسی طرح افراد سے متعلق حقوق اس وقت سمجھے جاتے ہیں جب وہ خالص حقوق افراد ہوں یا حقوقِ افراد ان میں غالب ہوں۔ جن جرائم سے حقوق اللہ متاثر ہوتے ہیں وہ وہ جرائم ہوتے ہیں جن سے افراد کی زندگی اور ان کے حقوق پر زد پڑتی ہو۔ اور جن جرائم سے حقوق افراد متاثر ہوتے ہیں وہ جرائم ہوتے ہیں جن سے افراد کی زندگی اور ان کے حقوق پر زد پڑتی ہو۔ فقہائے کرام جن حقوق کو حقوق اللہ شمار کرتے ہیں تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ان حقوق کو نہ افراد ساقط کر سکتے ہیں اور نہ جماعت ساقط کر سکتی ہے۔ اور جن حقوق کو حقوقِ افراد بتاتے ہیں تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ان حقوق کو وہ افراد ساقط کر سکتے ہیں، جن کے یہ حقوق ہیں۔
حقیقت تو یہ ہے کہ ہر وہ جرم جس سے ذاتی مفاد پر زد پڑتی ہو اس سے بالآخر افراد کا مفاد، حقوق بھی متاثر ہوتا ہے اور ہر وہ جرم جس سے افراد کا مفاد متاثر ہو وہ بالآخر جماعتی مفاد پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اگرچہ محل جرم خالصتاً فرد کا حق ہو۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں: "فرد کا کوئی حق ایسا نہیں ہے جس میں اللہ کا کوئی حق نہ ہو، کیونکہ ہر مکلّف پر اللہ کا ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ اس کے بندوں میں سے کسی کو ایذا نہ پہنچائے"۔ (ملاحظہ فرمایئے، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل، ج ۸، ص ۱۱۰) غرض شریعت میں جن جرائم کو جماعتی مفاد کے لئے ضرر رساں قرار دیا گیا ہے (باقی ص ۱۶۴ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو پورا کرے کیونکہ ان حقوق کا پورا کرنا اس کا فرض منصبی ہے ۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۳ سے) تو وہ اس لئے کہ ان کی جماعتی مضرت افراد کی مضرت سے زیادہ ہے ۔ اور جن جرائم کو فرد کے مفاد کے لئے ضرر رساں قرار دیا گیا ہے تو وہ اس لئے کہ ان کی انفرادی مضرت جماعتی نقصان سے زیادہ ہے ۔

اصل بات یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں عقوبت کی فرضیت اور اجراء اللہ سبحانہٗ کا حق ہے، مگر شریعت نے بعض عقوبات کے اجراء کو فرد کا حق قرار دے دیا ہے، جیسے سزائے قصاص اور دیت ۔ اس قسم کی سزاؤں میں افراد کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو اس کا اجراء کرائیں اور چاہیں تو اپنے اس حق کو ساقط کر دیں، سقوط کی صورت میں جماعت کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ مجرم پر جرم اور اس کے حالات کے مناسب سزا جاری کر سکے ۔ گویا بعض سزاؤں کا حق افراد قرار پا جانا جماعت کا یہ حق سلب نہیں کرتا کہ وہ ان جرائم پر دیگر سزائیں مقرر کرے اور جماعت کے واسطے سے ان سزاؤں کو جاری کرے ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی حق کو اللہ سبحانہٗ کی جانب اس وقت منسوب کیا جاتا ہے جب وہ خالص جماعتی مفاد کا حامل ہو یا جماعتی مفاد اس میں غالب ہو ۔ حق اللہ میں (معاذ اللہ) ذاتِ باری کا کوئی فائدہ مقصود نہیں، بلکہ اس حق کی اللہ سبحانہٗ کی جانب نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ افراد یا جماعت اس حق کو ساقط نہیں کر سکتے کیونکہ حق اللہ کو کوئی بھی ساقط نہیں کر سکتا ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۳) جرائم تعزیر میں کوئی فعل اس وقت تک جُرم نہیں ہے اور نہ اس پر کوئی سزا ہے جب تک اس کے بارے میں کوئی نَص نہ موجود ہو۔

۹۳ : تعزیراتی جرائم پر اس قاعدے کے اثرات

شریعت اسلامیہ نے اس قاعدے کو کہ "جب تک نص موجود نہ ہو کسی فعل کو قابلِ سزا جرم نہیں قرار دیا جا سکتا" تعزیراتی جرائم پر بھی منطبق کیا ہے، اور منطقی طور پر اس اصول کا انطباق ہونا ہی چاہیئے تھا، کیونکہ یہ شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا اساسی اور اہم اصول ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا مگر شریعت اسلامیہ نے تعزیرات میں اس کا انطباق اس منہج پر نہیں کیا ہے جس منہج پر اس کا انطباق جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں کیا ہے اور نہ تعزیرات میں اس اصول کو اس قدر تنگ حدود میں محدود کیا ہے جس قدر تنگ حدود میں اسے جرائم حدود وقصاص میں محدود کیا ہے۔ بلکہ جرائم تعزیرات میں اس اصول کے انطباق میں کسی حد تک وسعت دی گئی ہے کیونکہ مفادِ عام اور تعزیر کا مزاج اس وسعت کے متقاضی ہیں، اور یہ وسعت زیادہ تر سزا سے متعلق ہے، جرم سے اس کا تعلق کم اور شاذ و نادر ہے۔

اصولِ بالا میں انطباق کی وسعت سزا سے اس لئے متعلق ہے کہ تعزیراتی جرائم میں ہر جرم کی عقوبات کی ایسی مقرر سزا نہیں ہے، جس کو جاری کرنا قاضی کے لئے لازمی ہو، جیسا کہ یہ صورت جرائم حدود اور جرائم قصاص

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ودیت میں ہے۔ بلکہ تعزیراتی جرائم میں قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ تعزیراتی جرائم کی عقوبات کے مجموعے سے جرم اور مجرم کیلئے مناسب سزا منتخب کرے، نیز اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ سزا میں تخفیف کر دے یا اسے سخت کر دے۔

اصولِ بالا کی وسعتِ انطباق کا تعلق جرم سے اس طرح ہے کہ اس اصول کے تحت کچھ ممتاز خصوصیات کے حامل جرائم میں یہ جواز حاصل ہو جاتا ہے، کہ ان پر معین طریقے پر نص لانے کے بجائے، ایک عمومی نص (دفعہ) جاری کر دی جائے۔

۹۴: تعزیر کیا ہے؟

تعزیراتی جرائم میں اصولِ بالا کے مکمل اثرات کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ پہلے یہ بیان کیا جائے کہ تعزیر کیا ہے؟ تعزیر دراصل ایسے گناہوں پر تادیب کرنے کو کہتے ہیں جس کی شریعت میں حدود متعین نہ کی گئی ہوں[1]، یعنی تعزیر ایسے جرائم کی سزا ہے جن کی سزا شریعت نے علیحدہ علیحدہ مقرر نہیں کی ہے۔ اس حیثیت سے کہ تعزیرات اصلاح اور زجر کے لئے بطور تادیب دی جاتی ہیں، اور نوعیت گناہ کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہیں، یہ حدود سے ہم آہنگ[2] ہیں، مگر دو وجوہات کی بنا پر حدود سے مختلف ہیں[3]

(۱) ہر جرم حد کی ایک مقررہ سزا ہے، یا چند مقررہ سزائیں ہیں جنہیں مجرم پر جاری کرنا لازم ہے اور ان کے جاری کرنے کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے، بلکہ تعزیراتی جرائم کے لئے ایک مجموعۂ عقوبات ہے جو نصیحت سے لے کر کوڑے مارنے اور قید کرنے تک پھیلا ہوا ہے اور خطرناک ترین جرائم میں اس کی انتہاء قتل پر بھی ہو سکتی ہے، اس میں قاضی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ ان سزاؤں میں سے جس سزا کو مجرم کے حالات، اس کی نفسیات اور اس کے سابقہ کردار کے پیشِ نظر چاہے جاری کر دے، اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ ایک سزا سے زیادہ دے دے اور اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ سزا میں تخفیف کر دے یا زیادتی کر دے یا اگر مجرم کی تادیب کے لئے مناسب خیال کرے تو سزا کے نفاذ ہی کو روک دے۔

---

[1] (۱) الاحکام السلطانیہ، ص ۲۰۵

(۲) بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۶۳

(۳) اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۱

[2] یہاں حدود سے مراد جرائم حدود، قصاص اور دیت کے لئے متعین کردہ عقوبات ہیں۔

[3] الاحکام السلطانیہ، ص ۲۰۶، ۲۰۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۲) سزائے حد کی معافی کا ولی امر کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، جبکہ تعزیراتی سزا تمام کی تمام یا اس کا کچھ حصہ ولی امر معاف کر سکتا ہے۔

۹۵ : ہر تعزیری جرم کے لئے شریعت میں نص موجود نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ نے ہر تعزیری جرم کیلئے نص (دفعہ) وارد نہیں کی ہے اور نہ تعزیر کو جرائم حدود اور جرائم قصاص کی طرح محدود کیا ہے کہ اس میں کوئی کمی یا زیادتی نہ ہو سکے۔ بلکہ شریعت میں صرف ان تعزیری جرائم سے متعلق نص بیان کی گئی ہے جو دائمی طور پر افراد، جماعت اور عمومی نظم کے لئے نقصان دہ ہوں، اور اولی الامر کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ حالات کے ماتحت جس فعل کو جماعت کے امن اور جماعتی نظم کے لئے مضرت رساں محسوس کریں اسے ناجائز قرار دے دیں۔ نیز اولی الامر کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ جماعتی نظم ونسق کے لئے قواعد متعین کریں اور اس کی مخالفت کرنے والوں کو سزا دیں۔ تعزیراتی جرائم کا جو حصہ ولی امر پر چھوڑا گیا ہے وہ اس حصے سے زیادہ ہے جس کے متعلق شریعت نے نصوص بیان کی ہیں اور اس کی تحدید کی ہے، مگر اولی الامر کو جواز عدم جواز میں مکمل آزادی عطا نہیں کی گئی ہے بلکہ یہ لازم کیا گیا ہے کہ اولی الامر کے فیصلے نصوص شریعت کے مطابق اور شریعت کی روح اور اس کے بنیادی اصولوں سے ہم آہنگ ہوں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۹٦: تعزیر کی اقسام

تعزیر کی تین قسمیں ہیں :

(۱) معاصی پر تعزیر

(۲) مفادِ عامہ کے لئے تعزیر، اور

(۳) مخالفتوں پر تعزیر

تعزیرِ اوّل ان افعال پر لازم ہے، جن کا کرنا شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور ان کے ارتکاب کو معصیت (گناہ) گردانا ہے۔

تعزیرِ دوم، ان افعال و حالات پر لازم ہے جو بذاتِ خود تو حرام نہیں ہیں مگر اپنے کچھ اوصاف کی بناء پر حرام ہو گئے ہیں۔

تعزیرِ سوم، ان افعال پر ہے جن کو شریعت نے بذاتِ خود حرام قرار دیا ہے اور ان کے ارتکاب کو معصیت کے بجائے مخالفت گردانا ہے۔

ان تینوں اقسام میں فرق یہ ہے کہ قسمِ اوّل میں فعل دائمی طور پر حرام اور معصیت ہے، قسمِ دوم میں فعل اس وقت تک حرام نہیں ہے جب تک اس میں ایک مخصوص وصف موجود نہ ہو، اور قسمِ سوم میں یا تو فعل کا حکم ہے یا اس کی ممانعت ہے مگر اس کا ارتکاب معصیت کے بجائے صرف مخالفت قرار دیا گیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم اول

معاصی پر تعزیر

۹۷ : معاصی پر تعزیر

یہ امر متفق علیہ ہے کہ تعزیر ہر اس معصیت پر ہے جس پر شریعت کی جانب سے کوئی حد یا کفارہ مقرر نہ کیا گیا ہو، خواہ وہ معصیت الٰہی ہو، یا ایسی معصیت ہو جس کا اثر انسان پر پڑتا ہو[۱]۔ معصیتِ الٰہی کا مفہوم ہر وہ فعل ہے، جس سے جماعت کے حقوق، اس کا امن اور اس کا نظام متاثر ہوتا ہو، اور وہ معصیت جس کا اثر انسان پر پڑتا ہو اس سے مراد افراد کے حقوق ہیں۔

معصیت ہر اس فعل کا کرنا ہے جس کا کرنا شریعت نے حرام قرار دے دیا ہو، اور ہر اس فعل کا ترک ہے جس کا ترک شریعت نے حرام قرار دے دیا ہو[۲]۔

---

[۱] (۱) المہذب، ج ۲، ص ۳۰۶ -

(۲) مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۱۹، ۳۲۰ -

(۳) المغنی والشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۳۴۷ -

(۴) حاشیہ ابن عابدین، ج ۳، ص ۲۵۱ -

(۵) الزیلعی، ج ۳، ص ۲۰۷ (باقی صفحہ ۱۷۰ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حرام کی تعریف یہ ہے کہ فعلِ حرام وہ ہے جس سے باز رہنے کا حتمی طور پر مطالبہ کیا گیا ہو، اس طرح کہ باز رہنے کے مفہوم پر مشتمل لفظ حتمیت پر دلالت کرتا ہو، جیسے :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ۔

(المائدہ : ۳)

تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت۔

یا کسی فعل سے نہی (روکنا) کسی ایسی تعبیر کے ساتھ ہو جو حتمیت پر دلالت کرتی ہو، جیسے :

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً۔ (الاسراء : ۳۲)

اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ۔ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے۔

اور جیسے :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الاسراء : ۳۳)

اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا اسے قتل مت کرو، ہاں مگر حق پر۔

یا یہ نہی اجتناب کے حکم کے ساتھ ہو، جیسے :

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ۔ (المائدہ : ۹۰)

شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کا کام، سو اس سے بچتے رہو۔

یا باز رہنے کا مطالبہ بیان سزا کے ساتھ ملا ہوا ہو، جیسے :

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً۔ (النور : ۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی دُرّے لگاؤ۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۹ سے) [1] معصیت کے اصطلاحی معنی بعینہٖ وہی ہیں جو ہماری قانونی اصطلاح میں جرم کے سمجھے جاتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

واجب (فرض) کی تعریف یہ ہے کہ اس میں مکلّف سے کسی فعل کے کرنے کا حتمی طور پر مطالبہ کیا گیا ہو، اس طرح کہ اس فعل کے مطالبے کے ساتھ کوئی ایسی تعبیر بھی ہو جو اس فعل کی حتمیّت پر دلالت کرے۔

جیسے:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ۔ (آلِ عمران: ۱۰۴)

اور ضرور ہے کہ تم میں سے ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے۔

اور جیسے:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ۔

(النساء: ۵۸)

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

فعل حرام مکروہ سے مختلف ہے۔ مکروہ تو وہ ہے جس میں کسی فعل سے باز رہنے کا مطالبہ تو ہو مگر یہ مطالبہ غیر حتمی ہو اور اگر مطالبہ حتمی ہو تو وہ فعل حرام ہے اسی طرح واجب (فرض) مندوب سے مختلف ہے کیونکہ مندوب وہ فعل ہے جس کے کرنے کا مطالبہ غیر حتمی طور پر کیا گیا ہو، اور اگر مطالبہ حتمی ہو تو واجب (فرض) ہے۔

کبھی حرام میں اور مکروہ میں اور واجب میں اور مندوب میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں مطالبے کی نوعیت کے بیان کے لئے قرائن پر اعتماد کرنا پڑتا ہے، اگر قرائن حتمی ممانعت پر دلالت کریں تو یہ فعل حرام ہے اور اگر قرائن حتمی حکم پر دلالت کریں تو پھر یہ فعل واجب اور فرض ہے۔ اسی طرح اگر قرائن غیر حتمی ممانعت پر دلالت کریں تو یہ فعل مکروہ ہے اور اگر غیر حتمی حکم پر دلالت کریں تو مندوب ہے۔

اشتباہ کی صورت میں معتبر قرائن میں سے ایک قرینہ سزا کا بیان بھی ہے چنانچہ اگر مطالبۂ فعل کی مخالفت پر کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی ہے تو فعل مکروہ یا مندوب ہے۔ بشرطیکہ حتمیت کا کوئی اور قرینہ موجود نہ ہو۔ اسی لئے بعض علمائے اصول حرام کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ حرام وہ فعل ہے جس کا کرنے والا سزا کا مستحق ہو، اور فرض وہ فعل ہے جس کا تارک سزا کا مستحق ہو، اسی طرح مکروہ وہ فعل ہے جس کا کرنے والا سزا کا مستحق نہ ہو اگرچہ اسے ملامت کی جا سکے۔ اور مندوب وہ فعل ہے جس کا ترک کرنے والا سزا کا مستحق نہ ہو اگرچہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسے ملامت کی جا سکے۔ مگر یہ تعریفات زیادہ جز رس نہیں ہیں جیسا کہ دیگر علمائے اصول کا خیال ہے[1]۔

۹۸ : اقسامِ معاصی

فقہائے کرام معاصی کی تین اقسام بیان کرتے ہیں :

(۱) پہلی قسم ان معاصی کی ہے جن میں سزا مقرر ہے[2]، جن میں بعض اوقات کفارے کا اضافہ ہو جاتا ہے جیسے قتل، چوری اور زنا اور اس کے علاوہ حدود اور قصاص و دیّت کے دیگر جرائم۔ اس قسم کے ماتحت صرف جرائم حدود آتے ہیں جو تعداد میں سات ہیں اور جرائم قصاص اور دیت آتے ہیں جو پانچ ہیں، کیونکہ انہی جرائم کے لئے شریعت نے مقررہ سزائیں بیان کی ہیں۔

معاصی کی اس قسم کا اصل پہلو یہ ہے کہ عقوبتِ حد تعزیر سے مستغنی کر دیتی ہے۔ تاہم اگر مفادِ عامہ پیشِ نظر ہو تو تعزیر اور عقوبتِ حد کے اجتماع میں کوئی مانع نہیں ہے۔ اور یہ رائے چاروں مذاہب میں موجود ہے چنانچہ امام مالکؒ جان لینے کے ماسوا کسی بھی بالعمد جرم قصاص میں علاوہ قصاص کے تعزیر بھی مناسب خیال فرماتے ہیں[3]۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ قصاص جرم کے مقابل ہے جو مجرم پر اس شخص کا حق ہے جس پر اس جرم سے زیادتی ہوئی ہے اور تعزیر بطور تادیب ہے جو معاشرے کا حق ہے۔ امام مالکؒ کے خیال میں قتلِ عمد میں قصاص اور تعزیر کا اجتماع مناسب نہیں ہے کیونکہ سزائے قتل کے ساتھ تعزیر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو پھر تعزیر جاری کی جا سکتی ہے[4]۔

امام شافعیؒ کے مسلک میں بھی حد تعزیر کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے جیسے کسی ایسے شخص کا قتل جس کا قصاص لیا جانا لازم نہ ہو تو اس پر بطور حد دیّت لازم ہے اور اس پر تعزیر بھی جاری کی جائے گی، یا جیسے حد مے نوشی میں چالیس کوڑوں سے زیادہ لگا دیئے جائیں، کیونکہ امام شافعیؒ کے مسلک میں جرم مے نوشی کی حد چالیس کوڑے ہے۔ اس لئے چالیس سے زیادہ کوڑے تعزیر شمار ہوں گے، اور جیسے چور کا ہاتھ کاٹ کر اس کی

---

[1] الاحکام فی اصول الأحکام، آمدی، ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۴
علم اصول الفقہ، عبدالوہاب خلاف، ص ۷۹ - ۸۹

[2] اس مقام پر حد کے لفظ سے سزا مراد ہے۔

[3] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۷۔
شرح الدردیر، ج ۴، ص ۲۴۲

[4] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گردن میں لٹکا دیا جائے تو اس میں قطع ید حد ہے اور تعلیق تعزیر ہے[۱]

امام احمدؒ کے مسلک میں بھی چور کا ہاتھ کاٹ کر گردن میں لٹکانا جائز ہے[۲] اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان کے مسلک میں تعزیر حد کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں غیر شادی شدہ زناکار کو جلاوطن کر دینا بھی تعزیر ہے حد نہیں ہے اور ان کے مسلک کے مطابق جلاوطنی کی سزا کو اصل حد کے ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے یہاں بھی حد اور تعزیر کا اجتماع درست ہے[۳]

(۲) معاصی کی قسم دوم وہ ہے جس میں کفارہ تو لازم آتا ہو مگر اس میں حد نہ ہو، جیسے رمضان کے روزے میں مباشرت اور احرام کی حالت میں صنفی تعلق۔

کفارہ اپنی اصل کے اعتبار سے عبادت کی ایک قسم ہے کیونکہ کفارہ غلام آزاد کرنے، روزہ رکھنے اور مساکین کو کھانا کھلانے کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے، جو اگر معصیت کے کفارے کی صورت میں نہ ہو تو مکمل عبادت ہے، جیسے روزے کی استطاعت نہ رکھنے والا روزے کے بدلے میں مساکین کو کھانا کھلائے۔ اور اگر کفارہ معصیت کے مقابلے میں فرض ہو تو پھر خالص عقوبت ہے، جیسے قتل خطاء اور ظہار میں کفارہ اس صورت میں کفارہ مال کے مشابہ ہے، چنانچہ کبھی کفارہ تعزیری سزا کے طور پر ہوتا ہے جیسا کہ تاوان کی صورت میں اور کبھی کفارہ کسی نقصان کا معاوضہ ہوتا ہے، اگر نقصان کا معاوضہ دلانے کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اور کبھی معاوضہ اور عقوبت دونوں ہوتا ہے، اگر ان دونوں کو جمع کر دیا جائے، جیسے دیت۔

اس نوع کے تحت آنے والے معاصی محدود ہیں اور ان معاصی کی جائے وقوع۔ روزہ توڑ دینا، قسم توڑ دینا اور حیض کی حالت اور ظہار کی صورت میں صنفی تعلق قائم کر لینا ہے[۴]

---

[۱] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۲

نہایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۱۸

[۲] المغنی، ج ۱۰، ص ۲۶۶

[۳] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۹

شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۳۶

[۴] ان عبارات کے ذریعے ہم نے مختلف فقہاء کی آراء کو جمع کر دیا ہے، چنانچہ بعض فقہاء حیض میں صنفی تعلق پر کفارہ بتاتے ہیں، جب کہ بعض دیگر اصحاب کے خیال میں اس صورت میں کفارہ نہیں ہے۔

(باقی ص ۱۷۴ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاصی کی اس قسم میں تعزیر کے جواز کے بارے میں فقہاء کرام میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ معاصی کی اس قسم میں کوئی تعزیر نہیں ہے بلکہ کفارہ ہی اس کے لئے مناسب سزا ہے۔ اس کے برعکس دیگر فقہاء کی رائے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ کفارے کے ساتھ تعزیر جمع ہو سکتی ہے[1]۔

(۳) معاصی کی تیسری قسم وہ ہے جس میں نہ حد ہو نہ کفارہ، جیسے اجنبی عورت کو بوسہ دینا، اس کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا، چوری کی ابتداء کرنا اور مردار کھانا ۔ جو معاصی پہلی دونوں اقسام کے تحت نہیں آئیں وہ اس قسم میں داخل ہیں اور اس نوع کے تحت آنے والی معاصی غیر محدود اور بے شمار ہیں۔

اس مقام پر فقہاء کرام کی بالاتفاق رائے یہ ہے کہ معاصی کی اس قسم میں صرف تعزیر ہے۔ حد نہیں ہے۔

معاصی کی مندرجہ بالا قسم جس میں نہ حد ہے نہ کفارہ، کافی متنوع ہے، مگر یہ تمام انواع درج ذیل تین اصناف میں داخل ہیں[2]۔

(الف) ان معاصی کی ایک صنف تو وہ ہے کہ جس کی جنس میں تو حد مقرر ہے مگر خود یہ معصیت حد کے دائرے میں نہیں آتی جیسے غیر محفوظ مال چرانا، نصاب سے کم کی چوری کرنا، اگر یہ شرائط سرقہ موجود نہیں ہیں تو پھر اس چوری میں حد نہیں ہے۔ اور جیسے زنا کی شروعات اور خلوت اور بوس وکنار کی قسم کے دواعی غرض ہر وہ فعل جس میں حد تو مقرر ہو مگر اس میں شرائط حد نہ پائے جائیں تو ایسی معصیت میں حد نہیں ہے بلکہ تعزیر ہے۔

(ب) ان معاصی کی دوسری صنف وہ ہے جس میں حد تو مقرر ہو مگر حد کسی شبہ کی بناء پر ساقط ہو گئی ہو، جیسے اپنی بیوی سے غیر فطری تعلق اور مال مشترکہ کا سرقہ ۔ یا حد کسی ایسے مخصوص سبب کی بناء پر ساقط ہو گئی ہو جو

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۳ سے) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حالتِ صوم میں صنفی تعلق پر کفارہ ہے اور بعض دیگر حضرات کا خیال یہ ہے کہ حالتِ صوم میں کھانے پینے پر کفارہ ہے۔

[1] أعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۲۱

المقدمات، ابن رشد، ج ۲، ص ۱۵۱

تبصرة، ج ۲، ص ۲۵۹

أسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۲

نهاية المحتاج، ج ۸، ص ۱۸

[2] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۶۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خود مجرم میں موجود ہو، جیسے باپ کا اپنے بیٹے کو قتل کر دینا، کیونکہ اس صورت میں قصاص نہیں ہے اور جیسے اولاد کا اپنے آباؤ اجداد کے مال کی چوری کرنا۔ کیونکہ اس میں بھی قطعِ یَد کی سزا جاری نہیں ہو گی، بلکہ صرف تعزیری سزا دی جائے گی۔

(ج) ان معاصی کی تیسری صنف وہ ہے جس میں نہ تو اس صنف میں کوئی حد ہو اور نہ اس کی جنس میں ہو۔ اس قسم کے معاصی بکثرت ہوتے ہیں جیسے مردار کھانا، خون پینا اور خنزیر کا گوشت کھانا اور جیسے اس شخص کا خیانت کرنا جس کے پاس مال بطور امانت رکھا گیا ہے، جیسے بیت المال کا امین، وقف کا نگران وصی اور وکیل۔ اور جیسے وزن اور پیمانے میں کمی کرنا، اور جھوٹی گواہی دینا، اور سود کھانا، گالی دینا اور رشوت لینا اور دینا وغیرہ۔

۹۹ : ان معاصی کی پہچان کا کیا طریقہ ہے؟

شریعتِ اسلامیہ میں تمام معاصی، خواہ ان میں کوئی حد یا کفارہ مقرر ہو یا نہ ہو۔ بڑے واضح طریقے پر بیان کر دی گئی ہیں، اس طرح کہ اگر کوئی انسان ان معاصی کو معلوم کرنا چاہے اور اس مقصد کے لئے قرآن و سنت کی نصوص کا مطالعہ کرے تو وہ ان معاصی کے بارے میں بخوبی باخبر ہو سکتا ہے۔ گویا معاصی کی معرفت کا بھی وہی طریقہ ہے جو جدید قوانین میں جرائم کے پہچاننے کا ہے، یعنی قانون سے باخبر ہونا اور اس کا مطالعہ کرنا۔ اس لئے جو شخص مطالعہ کرے اور معلومات حاصل کرے تو وہ شریعتِ اسلامیہ کے بیان کردہ معاصی سے بھی اسی طرح آشنا ہو سکتا ہے۔ جس طرح کہ وہ جدید قوانین کے مطابق جرائم سے واقف ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص مطالعہ نہ کرے اور معلومات حاصل نہ کرے تو وہ شریعت سے بھی اسی طرح ناآشنا رہے گا جس طرح کہ وہ قانون سے ناواقف رہتا ہے۔ اب اگر شرعی معصیتوں کو کسی ایک کتاب میں مرتب شکل میں مدون نہیں کیا گیا ہے تو یہ شریعت کا نقص نہیں ہے کیونکہ اس امر کا اعتبار نہیں ہے کہ جرائم ایک کتاب میں مرتب نہیں ہیں بلکہ اعتبار اس بات کا ہے کہ جن افعال کو شریعتِ اسلامیہ میں جرائم سمجھا گیا ہے ان تمام پر نص موجود ہے اور ان کی عقوبات پر بھی نص موجود ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی مانع تو موجود نہیں ہے جس نے صاحبِ اختیار و اقتدار لوگوں کو معاصی کے ایک مرتب کتاب میں اس طرح مدون کرنے سے روک دیا ہو، کہ اس میں ہر معصیت اپنی نوع، اپنی عقوبت اور اپنے محلِ وقوع کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ بیان کی گئی ہو، یا کوئی اور ایسی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہو جس سے معاصی کا علم آسان ہو جائے اور ان کو تلاش کرنا سہل ہو جائے۔

اگر کوئی شخص نصوصِ شریعت کا مطالعہ کرے تو وہ بلاشبہ معلوم کر سکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں ہر معصیت کے لئے ایک نص صریح موجود ہے، جس کے ذریعے وہ معصیت حرام قرار دی جاتی ہے اور اگر اس معصیت پہ عقوبت تعزیری ہو تو وہ نص ملتی ہے جو اس معصیت کو حرام قرار دیتی ہے اور وہ نصوص ملتی ہیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جو اس معصیت پر اور دیگر معصیات پر عقوبات فرض کرتی ہیں۔

ہم اس سے قبل جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت کے بارے میں بیان کر چکے ہیں کہ ان جرائم کو حرام قرار دینے والی اور ان پر عقوبات (سزائیں) مقرر کرنے والی نصوص موجود ہیں اور یہ تمام جرائم معاصی کی قسم اول میں داخل ہیں۔ یعنی وہ قسم جس میں اصل تو حد ہے اور کبھی کبھی حد کے ساتھ کفارہ بھی ہوتا ہے۔ اب ہم معاصی کی دوسری قسم بیان کرتے ہیں جس میں صرف کفارہ ہوتا ہے اور جس کے بارے میں ہم نے کہا تھا کہ اس پر تعزیر کے بارے میں اختلاف ہے۔ غرض معاصی کی قسم دوم سے متعلق نصوص پیش کرنے کے بعد ہم قسم سوم سے متعلق نصوص پیش کریں گے، یہ قسم وہ ہے جس میں نہ حد ہے اور نہ کفارہ۔

۱۰۰ : وہ معاصی جن میں کفارہ تو ہے مگر حد نہیں ہے

ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ معاصی کی اس قسم میں یہ معصیتیں داخل ہیں:

(۱) روزے کا توڑنا

(۲) احرام کا توڑنا

(۳) قسم کا توڑنا، اور

(۴) حیض کی حالت و ظہار کی صورت میں صنفی تعلق قائم کرنا۔

اب ہم ان معصیتوں کو یکے بعد دیگرے بالتفصیل بیان کرتے ہیں:

(۱) روزے کا توڑنا

ارشاد الٰہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ۔ (البقرہ: ۱۸۳)

اے ایمان والو تم پر روزے فرض کئے گئے، جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں۔

اور فرمان الٰہی ہے:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِي الْمَسٰجِدِ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا ۔ (البقرہ: ۱۸۷)

جائز کر دیا گیا ہے تمہارے لئے روزوں کی رات اپنی بیویوں سے مشغول ہونا وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم اُن کے لئے لباس ہو ۔ اللہ کو خبر ہو گئی کہ تم اپنے کو خیانت میں مبتلا کرتے رہتے تھے پس اس نے تم پر رحمت سے توجہ فرمائی اور تم سے درگزر کر دی، سو اب تم ان سے ملو ملاؤ اور اسے تلاش کرو جو اللہ نے تمہارے لئے لکھ دیا ہے اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہو جائے، پھر روزے کو رات ہونے تک پورا کرو ۔
اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں۔ یہ اللہ کے ضابطے ہیں سو ان (سے نکلنے) کے قریب بھی نہ جانا ۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، اور عرض کیا " یا رسول اللہ! میں ہلاک ہو گیا" آپ نے فرمایا "کس بات نے تجھے ہلاکت میں ڈال دیا؟" بیان کیا کہ "میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے تعلق قائم کر لیا" فرمایا، کیا تیرے پاس آزاد کرنے کے لئے کوئی غلام ہے؟ کہا، نہیں! فرمایا، کیا تو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھ سکتا ہے؟ کہا، نہیں! کہا، کیا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے؟ کہا نہیں! - اس کے بعد یہ شخص بیٹھ گیا - اسی اثناء میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کھجوروں سے بھرا ہوا پیالہ[1] آیا - آپؐ نے اسے دیتے ہوئے فرمایا لو اسے صدقہ کر دو۔

مندرجہ بالا نصوص روزے کی فرضیت اور اس کے ... کی حرمت کے بارے میں صریح اور واضح ہیں، اور جس شخص کا روزہ جماع سے فاسد ہوا ہو اس کے لئے یہ سزا مقرر کرتی ہیں کہ وہ غلام آزاد کرے یا مسلسل دو ماہ کے روزے رکھے، یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور یہ عقوبت، اُس معصیت کا کفارہ ہے جو سرزد ہو گئی ہے[2]۔

---

[1] اصل حدیث میں "فرق" کا لفظ آیا ہے - یہ سولہ رطل کا ایک پیمانہ ہے جس سے اجناس ناپی جاتی تھیں۔ (باقی ص ۱۷۸ پر)

www.KitaboSunnat.com

احرام توڑنا۔

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۷ سے) عقوبت (سزا) مقرر کرنے والی نص (مذکورہ بالا حدیث) کی تطبیق میں فقہائے کرام میں اختلاف ہے، چنانچہ حضرت مالکؒ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اس نص کو اس صورت میں بھی منطبق خیال کرتے ہیں، جب کسی نے اکل یا شرب سے روزہ توڑ دیا ہو، جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ۔ اہل ظاہر کی طرح اس حالت کی نص کو حالتِ جماع ہی میں منحصر سمجھتے ہیں، دونوں گروہوں میں اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ فریق اوّل کی رائے میں عقوبت (سزا) کی وجہ افساد صوم (روزے کا توڑ دینا ہے) جو صنفی تعلق اور کھانے، پینے میں سے ہر ایک عمل سے ٹوٹ جاتا ہے۔ جبکہ دوسرے فریق کی رائے کے مطابق بیانِ عقوبت صرف جماع پر ہے، اس لئے اس نص کا انطباق اس صورت کے سوا کسی اور صورت پر نہیں ہے۔ اس مقام پر کچھ اور بھی اختلافات ہیں، جن میں سے اہم یہ ہیں: کہ بعض حضرات کی رائے میں مندرجہ بالا نص مرد کے ساتھ عورت پر بھی منطبق ہے۔ جب کہ بعض دیگر حضرات کے خیال کے مطابق یہ نص صرف مرد پر منطبق ہے، اسی طرح بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ اس نص کا انطباق حالتِ عمد میں ہے، جب کہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس میں بالارادہ اور بلا ارادہ کا کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض حضرات اس طرح سے متعدد مرتبہ روزہ توڑنے پر قاعدہ "تداخل منطبق کرتے ہیں (جس سے ایک ہی کفارہ لازم آتا ہے) جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک اس مقام پر قاعدہ تداخل جاری نہیں ہوتا، ان میں سے ہر فریق کے پاس دلائل موجود ہیں، یہ تمام اختلافات دراصل نص مذکورہ کی تشریح اور اس کے انطباق کے اختلافات ہیں، جن کا تمامہ یہاں نقل کرنا غیر ضروری ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

(۱) بدایۃ المجتہد، ج ۱، ص ۲۱۰

(۲) الہدایۃ، ج ۱، ص ۹۶

(۳) الاقناع، ج ۱، ص ۲۱۲

(۴) المہذب، ج ۱، ص ۱۸۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ (البقرة: ۱۹۶)

اور حج اور عمرے کو اللہ کے لیے پورا کرو پھر اگر گھر جاؤ تو پھر جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو اسے پیش کر دو) اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈواؤ۔ لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے تو پھر جو شخص عمرہ سے مستفید ہو اسے حج سے ملا کر جو قربانی بھی اسے میسر ہو وہ کر ڈالے اور جس کسی کو میسر ہی نہ آئے وہ تین دن کے روزے زمانہ حج میں رکھ ڈالے اور سات روزے جب تم واپس ہو۔ یہ پورے دس (روزے) ہوئے۔ یہ اس کے لیے درست ہے جس کے اہل مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں۔

اور ارشاد ہے:

اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ۔ (البقرۃ: ۱۹۷)

حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی نافرمانی اور نہ کوئی جھگڑا۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا۔ (المائدۃ: ۹۶)

اور تمہارے اوپر جب تک تم حالتِ احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا۔

اور ارشادِ الٰہی ہے:

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ

(المائدہ: ۹۵)

اے ایمان والو، شکار کو مت مارو، جب کہ تم حالتِ احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے۔ اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے، خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں تاکہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے۔

اور فرمانِ الٰہی:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ۔

(المائدہ: ۲)

اے ایمان والو! بے حرمتی نہ کرو، اللہ کی نشانیوں کی اور نہ حرمت والے مہینے کی اور نہ حرم میں قربانی والے جانوروں کی اور نہ گلے میں پٹے پڑے ہوئے جانوروں کی۔

ایک سنتِ ثابتہ وہ ہے جو کعب بن عجرہؓ نے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک شخص بحالتِ احرام تھا، اس کے سر میں جوئیں ہوگئیں۔ آپؐ نے سر منڈوانے کا حکم دیا، اور فرمایا تین دن کے روزے رکھو، یا چھ مساکین کو کھانا کھلاؤ، جن میں سے ہر ایک کو دو دو مُد اناج یا اشیائے خوردنی میں سے کوئی دوسری چیز ملنی چاہیئے یا ایک بکری ذبح کرو۔

یہ امر متفق علیہ ہے کہ حلق راس (سر منڈانا) بذاتِ خود مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود زینت و آسائش کی ممانعت ہے۔ اسی طرح سے خوشبو اور سلے ہوئے کپڑے کا استعمال بھی ممانعت کے ذیل میں آتا ہے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے مُحْرِم کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ "محرم قمیص و شلوار نہ پہنے، ٹوپی نہ اوڑھے، عمامہ نہ باندھے اور جوتا نہ پہنے، البتہ اگر چپل موجود نہ ہوں تو جوتے کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ کر پہن سکتا ہے۔ اور وہ کپڑا نہ پہنے جس میں وَرْس (خوشبو) اور زعفران لگی ہو۔"

آیت بالا میں رَفَث کے معنی جماع بتائے گئے ہیں اور فُسُوق کے معنی ہیں کہ محرم ایسے اور حرام

www.KitaboSunnat.com

واجب ہیں ان سے گریز کرکے ان باتوں کو کرنا جو احرام سے پہلے مباح تھیں، جیسے شکار کرنا، خوشبو لگانا اور سلا ہوا لباس پہننا[1]

درج بالا نصوص وہ ہیں جو ان امور کو حرام قرار دیتی ہیں، جن سے احرام فاسد ہوتا ہے، اور ان نصوص ہیں وہ عقوبات بیان کی گئی ہیں، جو احرام کو فاسد کرنے والے پر جاری کی جاتی ہیں۔ بہرحال یہ نصوص صریح اور واضح ہیں اور ہمیشہ سے مفاسد احرام کے بیان اور ان پر لازم عقوبات کے سلسلے میں فقہاء کرام کی معتمد علیہ ہیں۔

قسم کا توڑنا

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّاَيْمَانِكُمْ (البقرۃ: ۲۲۴)

اور اللہ (کے نام) کو اپنی قسموں کے لئے آڑ نہ بنا لو۔

اور فرمان الٰہی:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ۔ (المائدۃ: ۸۹)

اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے۔ سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجے کا کھانا (کھلانا) ہے۔ جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو، یا انہیں کپڑا دینا یا غلام

---

[1] تفسیر المنار، جلد ۲، ص ۲۱۷
بدایۃ المجتہد، ج ۱، ص ۲۸۶
المہذب، ج ۱، ص ۲۰۴
الہدایۃ، ج ۱، ص ۱۲۵
الاقناع، ج ۱، ص ۳۵۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے ارشاد فرمایا:

"امارت کا سوال نہ کرو، کیونکہ اگر تمہیں تمہارے مطالبے پر امارت ملی، تو تم اسی کے حوالے کر دیئے جاؤ گے، اور اگر تمہیں بغیر سوال کے ملے گی، تو اس میں تمہاری مدد کی جائے گی۔ اگر تم نے کوئی قسم کھائی، پھر تمہارے سامنے اس قسم سے بہتر کوئی بات آئی، تو اس بہتر بات کو انجام دو اور قسم کا کفارہ دیدو۔"

بلاشبہ درج بالا نصوص قسم توڑنے کی حرمت اور اس پر وارد عقوبت کے بیان میں بالکل واضح ہیں[1]

حالتِ حیض میں صنفی تعلق:

ارشادِ الٰہی ہے:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۔ (البقرۃ: ۲۲۲)

اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ وہ (ایک طرح کی) گندگی ہے۔ پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر جو حالتِ حیض میں اپنی بیوی سے صنفی تعلق قائم کرے، اس پر ایک دینار کا صدقہ لازم کیا، اس سلسلے میں نصف دینار کی بھی روایت ہے اور ابنِ عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر صحبت حالتِ حیض میں کی ہے تو ایک دینار صدقہ ہے اور اگر انقطاعِ حیض کے قریب کی ہے تو نصف دینار ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ حالتِ حیض میں تعلق قائم کرنے والا پانچ دینار صدقہ کرے۔

---

[1] بدایۃ المجتہد، ج ۱، ص ۳۲۹،
المہذب، ج ۲، ص ۱۵۰،
الہدایۃ، ج ۲، ص ۶۳،
الاقناع، ج ۴، ص ۳۳۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

حالتِ حیض میں صنفی تعلق کی حرمت کے باب میں قرآنِ کریم کی نص واضح ہے۔ حضرت امام احمدؒ کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت صحیح ہے۔ اسی لیے وہ حالتِ حیض میں صنفی تعلق پر ایک دینار کفارہ لازم قرار دیتے ہیں[1]۔ مگر باقی تینوں ائمہ کے نزدیک یہ روایات درست نہیں ہیں۔ اس لیے انہوں نے حالتِ حیض میں صنفی تعلق پر کوئی کفارہ لازم نہیں قرار دیا ہے بلکہ اس اصول پر عمل کیا ہے۔ کہ "جو حکم دلیل سے ثابت نہ ہو وہ ساقط ہے"[2]

کفارہ کے عدم وجوب سے یہ بات لازم آتی ہے کہ اس بات کے قائلین کے نزدیک یہ فعل ان معاصی میں سے ہے جن میں نہ حد لازم ہے اور نہ کفارہ، بلکہ صرف تعزیر کا جاری کیا جانا ممکن ہے۔

ظہار کی صورت میں صنفی تعلق

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا۔

(المجادلہ ۳-۴)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی باتوں کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمے قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو۔ پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمے دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمے کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا۔

---

[1] الاقناع، ج ۱، ص ۶۴

[2] بدایۃ المجتہد، ج ۱، ص ۴۶
الہدایۃ، ج ۱، ص ۱۸
المہذب، ج ۱، ص ۳۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مندرجہ بالا نص معصیت کی تعیین اور عقوبت کی تحدید میں قطعی ہے[1]۔

۱۰۱ : وہ معاصی جن میں نہ حد لازم ہے اور نہ کفارہ

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وہ معاصی جن میں حد اور کفارے میں سے کوئی شے لازم نہیں ہے وہ تین اصناف پر مشتمل ہے :

(۱) جس سے ملتے جلتے افعال میں حد ہے مگر خود اس میں کوئی حد نہیں ہے۔

(۲) جس سے مشابہ افعال میں حد ہے مگر خود اس میں کسی مانع کی وجہ سے رک گئی ہے۔

(۳) جس کے نہ مشابہ افعال میں حد ہے اور نہ خود اس میں حد ہے۔

صنفِ اوّل اور دوم کے بارے میں ہم جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت کے ذیل میں نصوص بیان کر چکے ہیں۔ اور تیسری صنف میں بیشتر معاصی داخل ہیں۔ اگر یہ معاصی محدود ہوتے تو ہم دیگر اقسام کی طرح ان سے متعلق وارد جملہ نصوص بھی نقل کر دیتے مگر چونکہ اس صنف میں داخل معاصی غیر محدود ہیں، اس لئے ہم نے تمام

---

[1] "یَعُودُونَ لِمَا قَالُوا" کی تفسیر میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ وہ اس فعل کی جانب لوٹے، جس کو اس نے اپنے اوپر حرام قرار دیا تھا، یعنی صنفی تعلق کا ارادہ کرے یا بیوی کو اپنے اوپر روک رکھے یا دونوں کام کرے۔ مجاہدؒ، طاؤسؒ اور ابوحنیفہؒ یہ مفہوم لیتے ہیں کہ لوٹنے سے مقصود اسلام لانے کے بعد اس ظہار کی جانب لوٹنا ہے جو انہوں نے جاہلیت میں کیا تھا۔ اور داؤد ظاہری اس کی یہ تعریف بیان کرتے ہیں کہ وہ دوبارہ ظہار کرے، اگر دو مرتبہ ظہار نہ کرے تو نہ وہ لوٹنے والا (عائد) ہے اور نہ اس پر کفارہ ہے۔ حضرت مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے قول کے مطابق یہ معصیت ایک سادہ جرم ہے۔ جب کہ باقی حضرات اور خصوصاً داؤد ظاہری کی تعبیر کے مطابق یہ عادی جرائم میں سے ہے۔ اور اس وقت تک جرم نہیں بنتا، جب کہ دوسری مرتبہ ظہار نہ ہو جائے۔ اس صورت میں پہلا ظہار نہ معصیت نہیں ہے اور اس پر کفارہ بھی نہیں ہے، کفارہ صرف دوسرے ظہار پر لازم آتا ہے ملاحظہ فرمایئے :

بدایۃ المجتہد، ج ۲، ص ۸۷

الہدایۃ، ج ۳، ص ۱۴

المہذب، ج ۲، ص ۱۲۰

الاقناع، ج ۴، ص ۸۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نصوص بیان نہیں کیں بلکہ وہ نصوص بیان کر دی ہیں جو اہم معاصی کو حرام قرار دیتی ہیں، اور اس لئے بیان کر دی ہیں تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ شریعت اسلامیہ معاصی کی اس صنف میں بھی اس اصول کو جاری کئے ہوئے ہے کہ "بغیر نص کے وارد ہوئے کوئی فعل نہ تو جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے"۔

(۱) بعض چیزوں کے کھانے کی حرمت:

ارشادِ الٰہی ہے:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ۔ (البقرہ: ۱۷۳)

اس نے تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، حرام کیا ہے لیکن اس میں بھی جو شخص مضطر ہو جائے اور حکم عدولی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ۔

(المائدۃ: ۳)

تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور جو اونچے سے گر کر مر جائے اور جو کسی سینگ سے مر جائے اور جس کو درندے کھانے لگیں سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے اور نیز یہ کہ پانسوں سے تقسیم کیا جائے۔ یہ سب گناہ (کے کام) ہیں۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۔

(المائدہ ۵ : ۱)

تمہارے لئے چوپائے مویشی جائز کئے گئے ہیں بجز (ان چیزوں کے) جن کا ذکر (آگے) تم سے کیا جاتا ہے ۔

اور فرمانِ الٰہی :

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

(الاعراف : ۱۵۷)

اور ان کے لئے پاکیزہ چیزیں جائز بناتا ہے اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

"کتا نجس ہے اور اس کی قیمت بھی نجس ہے"۔

حضرت جابرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں، کہ :
ہم نے جنگِ حُنین کے موقع پر گھوڑے، خچر اور گدھے ذبح کئے ۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خچروں اور گدھوں (کے کھانے) سے منع فرمایا، لیکن گھوڑوں کے کھانے سے منع نہیں کیا ۔

حضرت ابنِ عباسؓ روایت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے درندوں میں ہر ذی ناب (نوکیلے دانت والے) کے کھانے سے اور پرندوں میں ہر ذی مخلب (نوکیلے مڑے ہوئے پنجے) والے پرندے کے کھانے سے منع فرمایا ہے ۔

حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ پانچ جانور ایسے ہیں جو حرم و بیرونِ حرم (ہر جگہ) قتل کئے جا سکتے ہیں : سانپ، چوہا، سفید کوّا، چیل اور کاٹنے والا کتا ۔

(۲) امانت میں خیانت

فرمانِ الٰہی ہے :

۱ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ
فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ
إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۔ (الاحزاب : ۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کی سو ان سب نے انکار

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا اس سے کہ اسے اٹھائیں اور وہ اس سے ڈرے اور اسے انسان نے اپنے ذمہ لے لیا۔ بیشک وہ بڑا ظالم ہے بڑا جاہل ہے۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ۔ (النساء: ۵۸)

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ۔ (الانفال: ۲۷)

اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی، اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو۔

اور ارشادِ الٰہی:

وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا۔ (النساء: ۲)

اور یتیموں کو ان کا مال پہنچا دو اور پاکیزہ کو گندی چیز سے مت تبدیل کرو۔ اور ان کا مال مت کھاؤ اپنے مال کے ساتھ۔ بیشک یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

اور فرمانِ الٰہی:

فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا۔ (النساء: ۶)

تو ان کے حوالے ان کا مال کر دو۔ اور مال کو جلد جلد اسراف سے اور اس خیال سے کہ یہ بڑے ہو جائیں گے مت کھا ڈالو۔

اور فرمانِ الٰہی:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ (الاسراء: ۳۴)

اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ جاؤ بجز اس طریقے کے جو مستحسن ہے۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ أَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا۔ (النساء: ۱۰)

بے شک جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھا لیتے ہیں، وہ بس اپنے پیٹ میں آگ ہی بھرتے ہیں۔ اور عنقریب وہ دہکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔

(النساء: ۲۹)

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"چار خصلتیں اگر کسی شخص میں پائی جائیں تو وہ پکا منافق ہے، اور اگر کوئی ایک خصلت اس میں موجود ہے تو گویا نفاق کی ایک خصلت موجود ہے، یہاں تک کہ اسے ترک کردے جب اس کے پاس امانت رکھی جائے، اس میں خیانت کرے، جب بولے جھوٹ بولے، جب معاملہ کرے بدمعاملگی اختیار کرے اور جب لڑے گالی دے۔"

اور فرمایا:

"اس شخص کا ایمان قبول نہیں جو امانت دار نہیں۔"

(۲) ناپ تول میں کمی،

ارشادِ الٰہی ہے:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ وَإِذَا كَالُوْهُمْ أَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ۔ (المطففین: ۱-۳)

بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتے لیتے اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں۔

اور فرمان الٰہی ہے:

أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ۔ (الشعراء: ۱۸۱-۱۸۳)

تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ بنو اور صحیح ترازو سے تولا کرو اور لوگوں کا نقصان ان کی چیزوں میں نہ کیا کرو، اور نہ ملک میں فساد مچایا کرو

(۴) جھوٹی گواہی:

فرمان الٰہی ہے:

وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا۔ (البقرۃ: ۲۸۲)

اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں۔

اور فرمان الٰہی ہے:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ۔ (البقرۃ: ۲۸۳)

اور گواہی کو مت چھپاؤ، اور جو کوئی اسے چھپائے گا، اس کا قلب گنہ گار ہوگا۔

اور فرمان الٰہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ۔

اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو۔ چاہے وہ تمہارے یا (تمہارے) والدین اور عزیزوں کے خلاف ہی ہو۔

اور فرمان الٰہی ہے:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ ۔ (الفرقان ۷۲)

اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ جھوٹ کے گواہ نہیں بنتے

اور فرمانِ الٰہی ہے:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ ۔ (الحج: ۳۰)

سو تم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے ۔

حضرت ابوبکرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"کیا میں تمہیں بڑے بڑے گناہ نہ بتاؤں؟" آپؐ نے تین مرتبہ اس جملے کو دہرایا۔ ہم نے کہا۔ ضرور یا رسول اللہؐ! فرمایا "خدا کے ساتھ شرک اور والدین کی نافرمانی"۔ آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے اٹھ کر بیٹھ گئے۔ اور فرمایا: "سنو اور جھوٹی شہادت، جھوٹی شہادت"۔ آپ اس کو اتنی مرتبہ کہتے رہے کہ ہم کہنے لگے کاش آپؐ خاموش ہو جائیں"۔

(۵) سُود خواری

فرمانِ الٰہی ہے:

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۔ (البقرۃ: ۲۷۵)

جو لوگ سود کھاتے رہتے ہیں وہ لوگ نہ کھڑے ہو سکیں گے سوائے اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنوں سے خبطی بنا دیا ہو، یہ سزا اس لئے ہو گی کہ وہ کہتے ہیں کہ بیع بھی تو سود کی ہی طرح ہے، حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے ۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ (البقرۃ: ۲۷۶)

اللہ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اور فرمانِ الٰہی ہے :

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۔ (البقرہ : ۲۷۸ - ۲۷۹)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو۔ اگر تم ایمان والے ہو، لیکن تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے، اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم کسی پر ظلم کرو گے، نہ تم پر (کسی کا) ظلم ہو گا۔

اور فرمانِ الٰہی ہے :

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۔

(آلِ عمران : ۱۳۰)

اے ایمان والو! سود کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ۔

اور ارشاد ہے :

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ۔ (الروم : ۳۹)

اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے۔ سو وہ اللہ کے آگے نہیں بڑھتی۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

"سات ہلاک و تباہ کرنے والی باتوں سے بچو، صحابہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ وہ سات مہلک باتیں کیا ہیں؟ فرمایا۔ اللہ کے ساتھ شرک، جادو، جس جان کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اس کا بغیر حق مار ڈالنا، سود خواری، مالِ یتیم کھانا، میدانِ جنگ سے بھاگ جانا اور پاکباز اور سیدھی سادی مومن عورتوں پر تہمت لگانا"

(۶) گالی دینا

فرمانِ الٰہی ہے :

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ ۔

(النّساء : ۱۴۸)

سو اللہ منہ پھوڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سوا مظلوم کے ۔

اور فرمانِ الٰہی ہے :

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَیَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَیْرِ عِلْمٍ ۔ (الانعام : ۱۰۸)

اور انہیں دشنام نہ دو جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں، ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد سے گزر کر براہ جہل دشنام دیں گے ۔

اور فرمانِ الٰہی ہے :

وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ ۔ (البقرہ : ۱۹۰) ۔

اور حد سے باہر مت نکلو، کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا ۔

اور فرمانِ الٰہی ہے :

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓی اَنْ یَّكُوْنُوْا خَیْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّنْ نِّسَآءٍ عَسٰٓی اَنْ یَّكُنَّ خَیْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِیْمَانِ ۔ (الحجرات : ۱۱)

اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہیئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر ہنسنا چاہیئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں ۔ اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو ۔ ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے ۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

"مسلمان، مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرے، نہ اسے ذلیل کرے اور نہ اسے حقیر سمجھے ۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور ارشاد ہے:

"انسان کے لئے یہی برائی بہت ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کی تحقیر کرے، ہر مسلمان کی جان و مال اور عزت و آبرو دوسرے مسلمان پر حرام ہے۔"

اور فرمایا:

"سب سے بڑا سود یہ ہے کہ کسی مسلمان کی عزت پر ناحق دست درازی کی جائے۔"

اور فرمایا:

"مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اسے قتل کرنا کفر ہے۔"

(۷) رشوت:

فرمانِ الٰہی ہے:

سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ۔ (المائدہ: ۴۲)

جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ (البقرہ: ۱۸۸)

اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ، اور نہ اسے حکام تک پہنچاؤ کہ جس سے لوگوں کے مال کا ایک حصہ تم گناہ سے کھا جاؤ۔ درآنحالیکہ تم جان رہے ہو۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"اللہ تعالیٰ رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر لعنت کرے، اور اس شخص پر جو ان دونوں کے درمیان معاملہ رشوت طے کرتا ہے۔"

اور فرمایا:

"اللہ تعالیٰ کسی فیصلے میں رشوت دینے والے اور لینے والے پر لعنت کرے۔"

اور فرمایا:

"امراء کے ہدایا خیانت ہیں، حکام کے ہدایا حرام ہیں۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"حضرت ابو حمید ساعدی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن اللتبیہ کو زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے عامل بنا کر بھیجا۔ جب وہ واپس آئے تو بولے یہ آپ کا مال ہے اور یہ مجھے ہدیہ دیا گیا ہے۔ اس پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لوگ بھی خوب ہیں، ہم انہیں اس امر پر عامل بنا کر بھیجتے ہیں جس کا خدا نے ہمیں نگران بنایا ہے، اور وہ کہتے ہیں یہ آپ کا ہے اور یہ مجھے ہدیہ کیا گیا ہے یہ اپنے باپ کے گھر کیوں نہ بیٹھا رہا۔ پھر ہم دیکھتے کہ اس کے پاس ہدیہ آتا ہے یا نہیں؟"

(۸) قمار اور میسر

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ۔ (المائدہ: ۹۰)

شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو۔

(۹) بلا اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا

ارشاد الٰہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ۔ (النور: ۲۷)

اے ایمان والو! تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو، جب تک کہ اجازت حاصل نہ کر لو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کر لو، تمہارے حق میں یہی بہتر ہے تاکہ تم خیال رکھو۔ پھر اگر ان میں تمہیں کوئی (آدمی) نہ معلوم ہو تو بھی ان میں نہ داخل ہو جب تک تم کو اجازت نہ مل جائے۔

اور فرمانِ الٰہی ہے:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فِيْهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ ۔ (النور: ۲۹)

تم پر کوئی گناہ اس میں نہیں ہے کہ تم ان مکانات میں داخل ہو جاؤ (جن میں) کوئی رہتا نہ ہو (اور) ان میں تمہارا کچھ مال ہو۔

(۱۰) تجسس

ارشاد باری تعالےٰ ہے:

وَلَا تَجَسَّسُوْا (الحجرات: ۱۲)

اور ٹوہ میں مت لگے رہو۔

مندرجہ بالا دس جرائم اہم تعزیراتی جرائم ہیں، جن سے متعلق نصوص پیش کر دی گئی ہیں۔ اور نصوص کے مطالعے سے یہ بات واضح ہے کہ ان سے وہ جرائم یقینی طور پر متعین ہو گئے جن کو یہ ناجائز قرار دیتی ہیں۔ اور اب ان کے تعین میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہی ہے۔ جو بھی شخص شریعتِ اسلامیہ سے کسی درجے میں واقف ہے وہ اس حقیقت کو پا سکتا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے تمام محرّمات پر ایسی قطعی نص بیان کر دی ہے جس سے جرم کا تعین ہو گیا ہے اور اس پر وارد ہونے والی سزا مقرر ہو گئی ہے۔ ان معاصی سے متعلق۔ جن میں کوئی حد یا کفارہ مقرر ہے۔ ہم نے جو نصوص بیان کی ہیں ان سب میں اس امر کی قطعی اور یقینی دلیل موجود ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے اس اصول کو ہر مقام پر منطبق کیا ہے کہ:

"شریعتِ اسلامیہ نے جو افعال حرام قرار دیئے ہیں ان میں سے کوئی بھی فعل اس وقت تک نہ تو جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے، جب تک اس پر نص موجود نہ ہو۔"

۱۰۲: بے بنیاد خیالات

بعض حضرات غلطی سے یہ خیال کرتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ نے تعزیراتی جرائم متعین نہیں کئے ہیں اور یہ فریضہ قاضی کے سپرد کر دیا ہے۔ اسی غلط خیال سے انہوں نے یہ نتیجہ بھی اخذ کر لیا کہ تعزیرات میں قاضی کی بالادستی فیصلہ کن بالادستی ہے، کیونکہ تعزیراتی جرائم اور ان کی عقوبات کے بارے میں شریعتِ اسلامیہ میں نصوص ہی موجود نہیں ہیں۔ غرض ان کے خیال کے مطابق تعزیرات کا سارا معاملہ قاضی ہی کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے، وہ چاہے تو کسی ایسے فعل پر بھی سزا دے سکتا ہے جو پہلے سے ناجائز نہ ہو، اور پہلے کبھی اس فعل پر اجرائے سزا نہ ہوا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ساری منطق ہی غلط ہے کیونکہ اس کی بنیاد چند ایسے غلط تصورات پر رکھ دی گئی ہے جس کا حق اور واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دراصل ان حضرات کی یہ غلط فہمی اور شریعت اسلامیہ سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلامی قانون کی کتابیں بڑی جزرس ہوتی ہیں اور ان کی عبارات میں بڑی جامعیت اور باریکی ہوا کرتی ہے۔ اور اکثر مقامات پر ان کی جزرسی اور باریکی جدید قوانین کی کتب میں موجود باریکی اور جزرسی سے کہیں زیادہ بڑھی ہوئی ہے، اس کے علاوہ فقہاء کرام کی اپنی مخصوص تعبیرات اور فقہی اصطلاحات ہیں جن کو شریعت اسلامیہ کے مطالعے سے قبل ہی سمجھ لینا ضروری ہے جیسا کہ خود قانون کے مطالعے سے قبل قانونی اصطلاحات سے واقفیت لازمی ہے۔ اس لیے یہ لازمی امر ہے کہ جو شخص شرعی اصطلاحات سے ناواقف ہے اور جو نصوص شریعت سے بخوبی آشنا نہیں ہے۔ وہ شریعت اسلامیہ کی کتابوں کو صحیح طریقے پر اور اچھی طرح نہیں سمجھ سکتا۔ چنانچہ یہی صورتِ حال ان حضرات کی بھی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ نے تعزیراتی جرائم کی تعیین اور ان کی سزاؤں کی تحدید نہیں کی ہے، یہ حضرات بھی فی الواقع اس مسئلے میں فقہاء کرام کی تعزیرات کو پوری طرح نہیں سمجھ سکے ہیں۔ اگر سمجھ لیتے تو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ شریعت اسلامیہ نے ان افعال کی تحدید اور تعیین کر دی ہے جس کو اس نے معصیت گردانا ہے، اور شریعت اسلامیہ سب سے پہلے قاضی پر یہی امر لازم کرتی ہے کہ جو فعل ملزم سے منسوب کیا گیا ہے کیا وہ نصوصِ شریعت کے مطابق معصیت ہے یا نہیں؟ اگر وہ واقعی فعل معصیت ہے تو پھر قاضی کو یہ تفتیش کرنا ہے کہ جو الزام ملزم پر لگایا گیا ہے وہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر الزام ثابت ہو جائے تو پھر قاضی شریعت اسلامیہ کی مقرر کردہ تعزیراتی سزاؤں میں سے کوئی سزا دے سکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ سزا اپنی نوعیت اور اپنی کیفیت کے لحاظ سے جرم کے مطابق اور مجرم کے مناسب ہو۔ اس کے برعکس اگر قاضی اس فعل کو شریعت میں معصیت ہی نہ پائے، تو پھر یہ فعل نہ تو جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے، کیونکہ قاضی کو یا کسی اور کو شریعتِ اسلامیہ نے یہ اقتدار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی ایسے فعل کو معصیت قرار دے دے جس کو شریعت نے معصیت قرار نہیں دیا ہے اور نہ ان میں سے کسی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی معصیت پر وہ سزا دے جو شریعت نے مقرر نہیں کی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے حلال کردہ امور کو حرام قرار دینے اور حرام کو حلال قرار دینے اور قانونِ الٰہی پر بہتان طرازی کا مرتکب گردانا جائے گا۔

۱۰۳: تعزیرات کے بارے میں فقہاء کرام کی تحریریں

مندرجہ بالا بیان کی توثیق میں ہم وہ تحریریں پیش کرتے ہیں جو فقہاء کرام نے تعزیرات کے بارے میں تحریر کی ہیں:

حنفی فقیہ کہتے ہیں:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"ہر معصیت میں تعزیر ہے .... مگر تعزیر میں کوئی شے مقرر نہیں، بلکہ امام کی رائے پر موقوف ہے کہ وہ دیکھے کہ جرم کی نوعیت اور لوگوں کی حالت کس سزا کی متقاضی ہے"۔ [1]

ایک شافعی فقیہ فرماتے ہیں:

"جس شخص سے کوئی ایسی معصیت سرزد ہوئی جس میں نہ حد ہو اور نہ کفارہ اسے سلطان کی رائے کے مطابق سزا دی جائے گی"۔ [2]

ایک مالکی فقیہ جرائم قصاص اور دیت اور جرائم حدود شمار کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ان کے علاوہ جرائم میں تعزیر واجب ہے جو امام کی رائے پر موقوف ہے۔ اور امام کی تعزیر محدود ہے معصیتِ الٰہی میں اور اس معصیت میں جس سے حق آدمی (فرد) متاثر ہوتا ہو"۔ [3]

ایک حنبلی فقیہ فرماتے ہیں:

"تعزیر دراصل تادیب ہے جو ہر اس معصیت میں لازم ہے جس میں کوئی حد اور کفارہ نہ ہو، تعزیر کی کم سے کم مقدار مقرر نہیں ہے بلکہ حاکم اور امام کی رائے پر موقوف ہے کہ وہ اس شخص کے حال کے مطابق کس سزا کو مناسب خیال کرتا ہے"۔ [4]

تعزیر کے بارے میں ان عبارات کا صحیح مفہوم اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب پہلے معصیت، حد، کفارہ، مقررہ سزا اور غیر مقررہ سزا کا مفہوم بخوبی سمجھ لیا جائے۔

معصیت اور کفارہ کے معنی پہلے ہی بیان کئے جا چکے ہیں۔ اب حد کے معنی بیان کئے جاتے ہیں:۔ حد شریعت کی جانب سے مقررہ سزا ہے۔ مقررہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ شارع نے اس عقوبت کی نوعیت بیان کر دی اور اس کی مقدار بتا دی ہے۔ اور قاضی کو تعیین و تقدیر کا اختیار باقی نہیں رہا ہے اور نہ اسے یہ حق حاصل رہا ہے کہ وہ اس میں کوئی کمی بیشی کر سکے، اسے بدل سکے۔

---

[1] الزیلعی، ج ۳، ص ۲۰۸

[2] المہذب، ج ۲، ص ۳۰۶

[3] مواہب الجلیل، ج ص ۳۱۹

[4] الاقناع، ج ۴، ص ۲۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یا اس کے اجرا کو موقوف کر سکے۔ یہ ہر حالت میں ایک لازمی سزا ہے اور تعیین و تقدیر کی بناء پر یہ عقوبت ایک حد والی عقوبت بن گئی ہے اگرچہ اس کی طبیعت اس امر کی اجازت دیتی ہو کہ وہ دو حد والی عقوبت بن جائے جیسے غیر شادی شدہ زانی کی سزا سو کوڑے مقرر ہے۔ اس سزا میں کوئی کمی یا زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اس لحاظ سے یہ عقوبت ایک حد والی عقوبت بن گئی ہے اگرچہ اس کی طبیعت اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ یہ دو حد والی عقوبت بن جائے۔ اسی طرح تہمت (قذف) کی حد اسی کوڑے ہیں جن میں کوئی کمی یا زیادتی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ عقوبت مقررہ ہے، قصاص کی سزا بھی مقرر ہے، اس میں بھی کوئی کمی یا زیادتی نہیں ہو سکتی اور عقوبت دیت بھی مقرر ہے کیونکہ اس میں بھی ایک حد ہے جو اس سزا کا تعین کرتی ہے اور اس کی مقدار مقرر کرتی ہے اس طرح کہ قاضی کو اس میں کمی یا زیادتی کا اختیار باقی نہیں رہتا۔

غیر مقررہ عقوبت (سزا)، ہر وہ سزا ہے جس میں متعدد عقوبات میں نوعیت کا اختیار قاضی پر چھوڑ دیا گیا ہو، اور اگر عقوبت ایک حد والی نہ ہو تو پھر قاضی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کی حدِ اعلیٰ اور حدِ اسفل کے درمیان رہتے ہوئے اس کی کمیت کا تعین کرے۔

اگر ہم ان اصطلاحات کے معنی سمجھ لیں تو پھر ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ تعزیر کے بارے میں فقہاء کرام کی آراء کیا ہیں؟ چنانچہ جب فقہاء کرام یہ فرماتے ہیں کہ "ہر معصیت پر تعزیر ہے" تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر اس معصیت پر تعزیر ہے جس کی حرمت پر شریعت اسلامیہ میں نص موجود ہے اور جب وہ کہتے ہیں کہ تعزیر میں کوئی شے مقرر نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جرائم تعزیر میں سے ہر ایک پر ایسی کوئی معین و مقرر سزا نہیں ہے، کہ اس کے اجراء کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو جیسا کہ یہ صورت حال جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں ہے بلکہ ان تعزیری جرائم کے لئے متعدد سزائیں تجویز کر دی گئی ہیں جن میں یہ قاضی پر لازم نہیں کہ وہ کسی ایک سزا کو جاری کرے اور دوسری کو نہ کرے بلکہ اسے اختیار حاصل ہے کہ ان میں سے کسی ایک سزا کو یا متعدد سزاؤں کو اختیار کرے۔ اور جب ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرے اور وہ سزا طبعی طور پر دو حد والی ہو تو وہ سزا کے کم تر درجے کو منتخب کر سکتا ہے یا اعلیٰ تر درجے کو اختیار کر سکتا ہے۔ گویا شریعت اسلامیہ میں تعزیری عقوبات پر نص موجود ہونے کی بنا پر جرم تعزیری کی عقوبت تو معین ہے مگر چونکہ سزا کی کوئی لازمی حد مقرر نہیں ہے اس لئے عقوبت کی مقدار مقرر نہیں ہے۔ جب فقہاء کرام یہ فرماتے ہیں کہ تعزیر امام کی رائے یا اجتہاد پر موقوف ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قاضی جو قائم مقام ہے امام یا سلطان یا حاکم کا اسے یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے مناسب اور اپنے اجتہاد اور حالات کے اندازے سے اپنی شخصی رائے کے مطابق عقوبت تعزیر کو اختیار کر لے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۴۰۱ : شریعتِ اسلامیہ نے تعزیری عقوبات کس طرح معیّن کی ہیں ؟

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے تعزیری جرائم سے متعلق نصوص بیان کی ہیں اور ان جرائم کو متعین کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں ہم نصوص شریعت اور اس کے عمومی اصولوں سے دلیل بیان کر چکے ہیں اور نصوص کو پیش کر چکے ہیں جن سے تعزیری جرائم ناجائز قرار پاتے اور ان کا تعین ہوتا ہے۔ ہم نے یہ بھی بتایا تھا کہ شریعت اسلامیہ نے جس طرح تعزیری جرائم پر نصوص وارد کی ہیں۔ اسی طرح تعزیری عقوبات پر بھی نصوص موجود ہیں — اب ہم اس قول کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

اوّل : عقوبتِ وعظ، عقوبتِ تہدید، عقوبتِ جلد یا ضرب۔

ان تمام عقوبات پر قرآن اور سنّت میں نصوص موجود ہیں — چنانچہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے :

وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا۔ (النساء : ۳۴)

اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا خدشہ رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو۔ اور انہیں مارو۔ پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو۔

یہ نصِ قرآنی نافرمان بیوی سے متعلق تین تعزیری عقوبات بیان کرتی ہے یعنی وعظ، ہجر اور ضرب۔ اب چونکہ عورت کی نافرمانی ایسی معصیت ہے جن میں نہ کوئی حد ہے اور نہ کفارہ تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ عقوبات ہر اس معصیت کے لئے ہیں جس میں حد اور کفارہ نہ ہو۔

اگرچہ بیویوں کو ان کے بستروں میں تنہا چھوڑ دینا ایک ایسی سزا ہے جو بیویوں کو ہی دی جا سکتی ہے اور صرف شوہر ہی یہ سزا دے سکتا ہے مگر ہجر کی یہی ایک قسم نہیں ہے بلکہ اس کی دیگر اقسام بھی ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین اصحاب کے ہجر (مقاطعہ) کا حکم فرمایا تھا جو غزوہ تبوک میں پیچھے رہ گئے تھے۔ اور حضرت عمرؓ نے صبیغ کے مقاطعہ کا حکم فرمایا تھا۔ گویا مقاطعہ ایک عام عقوبت ہے جو اس وقت ختم ہوتی ہے۔ جب مہجور (جس کا مقاطعہ کیا گیا ہے) توبہ کر لے[1]

نبی کریم صلی اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا :-

---

[1] اس کتاب کی دفعہ ۴۸۱، ۴۸۷، ۴۸۸، ملاحظہ کیجئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم فرمائے جس نے اپنا کوڑا گھر میں ایسی جگہ لٹکا دیا جہاں سے گھر والے دیکھ سکیں۔"

اور فرمایا:

"اپنے گھر والوں پر سے چھڑی نہ اٹھاؤ۔"

اور فرمایا:

"اپنی اولاد کو سات برس کی عمر تک نماز سکھاؤ، اور دس برس کی عمر میں نماز چھوڑنے پر مارنا شروع کرو۔"

اور فرمایا:

"جو شخص غیر حد والے جرم کی سزا میں حد تک پہنچ جائے وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے۔"

مندرجہ بالا نصوص دو قسم کی عقوبتیں فرض قرار دیتی ہیں:

اوّل، سزا کا خوف دلانا اور دھمکانا۔ اور یہ مفہوم کوڑا لٹکانے اور چھڑی نہ اٹھانے کے الفاظ سے سمجھ میں آتا ہے۔

دوم، چھڑی سے مارنا اور کوڑے لگانا۔

آخری نص اس باب میں واضح ہے کہ جرائم حدود کے علاوہ بھی جرائم میں کوڑے لگانا جائز ہے، جیسا کہ ایک رائے کے مطابق یہ نص عقوبتِ جلد کی حدِ اعلیٰ کا تعین کرتی ہے۔

غرض قرآن اور سنت وعظ، ہجر، تہدید اور جلد کی سزائیں مقرر کرتی ہیں۔ ان سزاؤں میں سے جلد اور ضرب کی سزائیں طبعًا دو حد والی ہیں، چنانچہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ گزشتہ حدیث میں عقوبت کی حدِ اعلیٰ بیان کی گئی ہے۔ جبکہ بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ عقوبت کی حدِ اعلیٰ مقرر کرنا ولی امر (سربراہِ حکومت) کا کام ہے[1]

وعظ اور تہدید کی دونوں سزائیں طبعًا ایک حد والی سزائیں ہیں اور مقاطعے کی حد مجبوری کی نوبت ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے:

---

[1] اس کتاب کی دفعہ نمبر ۱۸۴ ملاحظہ کیجئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوم: عقوبت توبیخ

"حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک شخص کو برا بھلا کہا اور اس کو اس کی ماں (کے نسب) کی غیرت دلائی۔ اس پر رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا، تو نے اسے اس کی ماں کی غیرت دلائی، تجھ میں تو ابھی تک جاہلیت باقی ہے"۔

گویا رسول اللہؐ نے حضرت ابوذرؓ کو توبیخ (ڈانٹ) فرمائی۔ اس لئے توبیخ بھی تعزیری سزا ہے اور رسول اللہؐ کی سنت ہے، اور سنت رسولؐ (خواہ عملی ہو خواہ قولی) شریعت اسلامیہ کا دوسرا ماخذ ہے۔

سوم: حبس اور صلب (پھانسی)

ان دونوں سزاؤں کا ماخذ دلیل بھی رسول اللہؐ کی عملی سنت ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ آپ نے کسی تہمت کے سلسلے میں ایک شخص کو محبوس فرمایا۔ اور ابوناب نامی شخص کو پہاڑ پر پھانسی دی[1]

چہارم: قتل

اس سزا کا ماخذ قولی سزا ہے، چنانچہ آپ کا فرمان ہے:

"اگر تم ایک شخص پر متفق ہو اور کوئی تمہارے پاس آکر تمہارے اتفاق کو پارہ پارہ کرنا چاہے اور تمہاری جماعت کو توڑنا چاہے تو اسے قتل کر دو"۔

ایک روایت ہے:

"برائیوں کا صدور ہو گا اگر کوئی شخص چاہے کہ اس امت کی جمعیت میں تفریق پیدا کر دے تو وہ جو کوئی بھی ہو اسے تلوار سے ختم کر دو"[2]

یہ بات طے شدہ ہے کہ سزائے قتل صرف خطرناک جرائم کے لئے مقرر کی گئی ہے۔

پنجم: تاوان، تشہیر اور جلاوطنی

ان سزاؤں کا ماخذ اجماع ہے جو شریعت اسلامیہ کا اسی طرح ماخذ ہے جس طرح قرآن اور سنت اس کے ماخذ ہیں[3]

---

[1] اس کتاب کی دفعہ نمبر ۴۸۲، ۴۸۶ ملاحظہ کیجیے۔

[2] اس کتاب کی دفعہ نمبر ۴۸۰ ملاحظہ فرمائیے۔ (باقی ص ۲۰۲ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مندرجہ بالا بیان سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ تعزیری عقوبات کا مأخذ قرآن، سنت اور اجماع ہے، اس لیئے بلاشبہ یہ سزائیں شرعی طریقے پر مقررہ شرعی سزائیں ہیں۔[1]

نصوص، فعل رسولؐ اور اجماع امت سے تعزیری عقوبات کی انواع کا تعین ہو جانے کے بعد اس امر پر اجماع موجود ہے کہ قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کوئی مناسب سزا اختیار کرے اور اس کی سزا متعین کرے، جیسا کہ اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ سزا کو جاری کرے یا اس کا اجراء روک دے۔

۱۰۵ : تعزیرات میں بھی بغیر نص کے وارد ہوئے نہ تو کوئی فعل جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے

گزشتہ بیان سے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں تمام تعزیری جرائم اور ان کی عقوبات پر نصوص موجود ہیں اور جرائم کا تعین اور عقوبات کی تحدید اس قدر باریکی اور جزرسی کے ساتھ کر دی گئی ہے کہ اب قاضی (عدالت) کسی ایسے فعل پر سزا نہیں دے سکتا جسے شریعت نے ناجائز نہ قرار دیا ہو اور نہ ان مقررہ سزاؤں کے علاوہ کوئی سزا دے سکتا ہے جو تعزیرات کے لئے مقرر کی گئی ہیں اور نہ ہی ان حدود سے باہر جا سکتا ہے۔

مندرجہ بالا نصوص صریحہ کی موجودگی اور امر واقعی کی شہادت کے بعد اس قول کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی کہ تعزیراتی جرائم میں قاضی کو حاکمانہ اختیارات حاصل ہیں بلکہ اگر ہم یہ کہیں تو کوئی مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس قول کی اصل وجہ قلت فہم اور شریعت اسلامیہ سے ناواقفیت ہے۔ اس کے برعکس حقیقت تو یہ ہے کہ جو شخص نصوص شریعت کو بخوبی سمجھتا ہو اور اصطلاحات فقہاء کا کماحقہ علم رکھتا ہو وہ یقینی طور پر اس حقیقت تک رسائی حاصل کرے گا کہ شریعت اسلامیہ میں قاضی کو تعزیراتی جرائم اور ان کی عقوبات کی تعیین میں حاکمانہ یا غیر حاکمانہ اختیارات حاصل نہیں ہیں بلکہ خود نصوص شریعت نے جرم اور سزا کو بیان کر دیا ہے۔ اور قاضی کو صرف یہ اختیار باقی رہ گیا ہے کہ وہ پیش کردہ واقعے پر نص کا انطباق کرے، اگر نص منطبق ہو جائے تو مجرم پر سزا اجاری کر دے۔ البتہ شریعت اسلامیہ نے قاضی کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ جرم کے لئے مقرر متعدد سزاؤں میں سے کسی مناسب سزا کو اختیار کر لے۔ اس کے لیئے ملزم کی شخصیت اور دیگر حالات کا جائزہ لے اور یہ دیکھے کہ وہ سزا سے کس قدر متاثر ہوگا نیز یہ جائزہ لے کہ اس جرم کے معاشرے پر کیا اثرات مرتب

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۱ سے) کہ کتاب ہذا کی دفعہ نمبر ۸۵، ۹۱، ۹۳، ۹۴ مطالعہ فرمایئے۔

[1] اس مقام پر ہم نے عقوبات کو مختصراً بیان کیا ہے، البتہ کتاب العقوبہ میں ہم نے شرعی عقوبات پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوں گے۔ شریعتِ اسلامیہ نے قاضی (عدالت) کو یہ حق بھی دیا ہے کہ وہ چاہے جرم پر ایک سزا دے یا کئی سزائیں دے اور سزا کی سب سے بلند حد جاری کرے یا اس کا سب سے کم تر درجہ جاری کرے، نیز اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ملزم کو صرف وعظ، توبیخ اور تہدید بھی کرے اور اسے دھمکائے کہ آئندہ اس فعل کا ارتکاب نہ کرنا اور چاہے تو تاوان اور حبس کی سخت سزائیں جاری کر دے۔ قاضی کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ عقوبت کو جاری کرے یا اس کی تنفیذ روک دے۔

شریعتِ اسلامیہ میں قاضی (عدالت) کو مندرجہ بالا اختیارات عطا کئے گئے ہیں جو فی الحقیقت تحکمانہ اختیارات نہیں ہیں بلکہ ان اختیارات کے دے دینے کا منشاء یہ ہے کہ قاضی مجرم کے علاج اور جرم کے تدارک پر قادر ہو سکے۔ یہ اختیارات بہر حال انتخاب و تخمین کے اختیارات ہیں، بالادستی اور حکمرانی کے اختیارات نہیں ہیں۔ جن کا مقصود یہ ہے کہ قاضی جرم اور مجرم کی خطرناکی کا صحیح اندازہ کر کے اس کے مناسب حال سزا تجویز کر سکے اور یہ قاضی (عدالت) کا ایسا اختیار ہے جس میں روحِ انصاف پنہاں ہے اور جس کے ذریعے رکاوٹوں اور دشواریوں کو ختم کر کے معاملات کو ان کی صحیح جگہ دے دی گئی ہے اور استحقاق کے مطابق سزا کے اجراء کا بندوبست کر دیا گیا ہے۔

تعزیراتی جرائم کے علاج کے لئے آج سے تیرہ صدی قبل شریعتِ اسلامیہ نے جس طریقے کو اختیار کیا تھا، آج کے جدید قوانین بھی بالآخر اسی نہج کی جانب آتے جا رہے ہیں۔ جدید قوانین بھی عدالتی اختیارات میں توسیع چاہتے ہیں، تاکہ مجرم کے حالات اور جرم کی نوعیت کے مطابق سزا تجویز کی جا سکے اور اس کی مقدار کا اندازہ کیا جا سکے۔ اب قوانینِ جدیدہ اکثر و بیشتر عدالت کو یہ اختیارات دیتے ہیں، کہ وہ دو سزاؤں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے یا دونوں سزاؤں کو بیک وقت جاری کر دے، اور سزا کی اعلیٰ تر حد یا کم تر حد میں سے جس کا چاہے اجراء کر دے اور سزا کے اجراء کو روک دے یا اسے جاری کر دے۔ مگر بہر حال ان اختیارات کے باوجود جدید قوانین میں عدالتی اختیارات شریعتِ اسلامیہ کی جانب سے دیئے گئے قاضی کے اختیارات سے بہت کم ہیں۔ اور اکثر جدید قوانین کے ماتحت عدالت اپنے آپ کو اس سے معذور پاتی ہے کہ ایسی سزا جاری کر سکے جو عدالت کے سامنے پیش کردہ حالات کے مناسب ہو۔ یہی سبب ہے جس نے بیشتر ماہرینِ قانون کو اس امر پر مجبور کر دیا ہے کہ وہ عدالتی اختیارات میں توسیع کا مطالبہ کریں، بعض ماہرین نے اس مسئلے کا یہ حل پیش کیا ہے کہ قانون میں بذاتِ خود کسی جرم پر سزا کی کوئی دفعہ موجود نہ ہو بلکہ قانون میں

صرف جرائم کا تعین ہو اور عقوبات علیحدہ بیان کر دی جائیں، جن میں سے کسی سزا کا نفاذ عدالت کے لئے ممکن ہو اور اسے یہ اختیار حاصل ہو کہ وہ جرم اور مجرم کے حالات کے اندازے کے بعد جرم کے مناسب سزا جاری کر سکے۔ یہ طریقہ جو آج بعض ماہرینِ قانون پیش کر رہے ہیں شریعتِ اسلامیہ خود بعینہٖ اسی طریقے پر کارفرما ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم دوم

مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر

۱۰۶ : مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر

شریعت اسلامیہ کا ایک عمومی قاعدہ یہ ہے کہ تعزیر صرف کسی ایسے فعل پر ہی دی جا سکتی ہے جو معصیت ہو۔ یعنی ایسا فعل ہو جو بذاتِ خود حرام ہو اور جس کے حرام ہونے پر نص موجود ہو۔ مگر شریعت نے بعض مواقع پر اس عام قاعدے سے استثناء کی اجازت بھی دی ہے۔ یعنی اگر مفادِ عامہ مقتضی ہو تو تعزیر کسی ایسے فعل پر بھی دی جا سکتی ہے جو معصیت نہ ہو اور جس کے حرام ہونے پر نص موجود نہ ہو[ل]۔ جو حالات اور افعال اس عام قاعدے کے مستثنیات (Execution) کے ذیل میں آتے ہیں۔ ان کا پہلے سے شمار کرنا اور متعین کر دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ افعال بذاتِ خود حرام نہیں ہوتے بلکہ اپنے کسی وصف کی بنا پر ناجائز قرار دیئے جاتے ہیں، صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر یہ قابلِ حرمت وصف غالب آ جائے تو

ل نہایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۱۰

الاقناع، ج ۴، ص ۲۶۹

ابن عابدین، ج ۳، ص ۲۵۱ - ۲۵۹

تبصرۃ الحکام، ج ۲، ص ۲۶ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ فعل ناجائز ہو جائے گا اور اگر یہ وصف اس فعل میں باقی نہ رہے تو یہ فعل جائز ہو جائے گا۔ اور کسی جائز فعل کے قابلِ سزا قرار دیئے جانے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کی انجام دہی سے مفادِ عامہ اور عمومی نظم (Public Order & Administration) کو نقصان پہنچتا ہو، اگر کسی فعل یا حالت میں یہ سبب پایا جائے تو اس کا مرتکب سزا کا مستحق قرار دیا جائے گا اور اگر یہ سبب باقی نہ رہے تو پھر سزا نہیں ہے، اسی لئے مفادِ عامہ کی خاطر جو تعزیر دی جاتی ہے[1] اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اس کا مرتکب درج ذیل امور میں سے کسی ایک امر کا ملزم قرار پائے۔

(۱) ملزم نے عملاً کوئی ایسا فعل انجام دیا ہو جس کا مفادِ عامہ یا عمومی نظم سے تعلق ہو۔

(۲) ملزم کسی ایسی حالت میں پایا گیا ہو جس سے مفادِ عامہ یا عمومی نظم کو نقصان پہنچتا ہو۔

اگر عدالت میں کوئی ایسا قضیہ (Case) پیش کیا جائے جس میں کسی ملزم کے خلاف یہ دعوےٰ کیا گیا ہو کہ اس نے کوئی ایسا فعل انجام دیا ہے یا وہ ایسی حالت میں پایا گیا ہے، جس سے مفادِ عامہ یا عمومی نظم کو نقصان پہنچا ہے، پھر ملزم کے خلاف یہ الزام عدالت میں ثابت کر دیا جائے تو عدالت کے لئے اسے چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے بلکہ عدالت کو چاہیئے کہ تعزیراتی سزاؤں میں سے جو سزا مناسبِ جرم ہو اس کو جاری کر دے، اگرچہ ملزم پر جس فعل کا الزام عائد کیا گیا ہے وہ فعل بذاتِ خود حرام نہ ہو اور اس پر کوئی سزا بھی نہ ہو۔

مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر میں فقہاء کرام کا استدلال اس سنتِ نبویؐ پر ہے کہ آپؐ نے ایک شخص کو قید فرمایا، جس پر اونٹ کی چوری کا الزام تھا، مگر جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے چوری نہیں کی ہے تو آپؐ نے اسے چھوڑ دیا۔ اس واقعے سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ مذکورہ واقعے میں قید ایک تعزیری سزا ہے کیونکہ اصل سزا تو صرف ثبوتِ جرم ہی کے بعد دی جا سکتی ہے۔ اس لئے اگر آپؐ نے صرف الزام پر اس شخص کو قید کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ صرف الزام ہی پر اسے سزا دی گئی۔ اور اس طرح آپؐ نے عملاً ہر اس شخص کو سزا دینا جائز قرار دے دیا جو خود اپنے آپ کو ایسی صورتِ حال میں پیش کرے جو قابلِ الزام ہو یا حالات اس کو قابلِ الزام ٹھہرائیں۔ اگرچہ وہ کسی فعل حرام کا مرتکب نہ ہوا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً یہ سزا لازم قرار دی ہے اور اس سزا کا جواز مفادِ عامہ اور عمومی نظم کا تحفظ ہے، کیونکہ اگر ملزم کو الزام کے ثابت ہونے تک آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ فرار بھی ہو سکتا ہے، اس پر کسی نادرست

---

[1] شرح فتح القدیر، جلد ۴، ص ۲۱۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فیصلے کا اجرا بھی ہو سکتا ہے یا یہ ہو سکتا ہے کہ عدالتی فیصلے کے بعد اس پر سزا کا اجراء نہ ہو سکے۔ غرض اس قسم کی صورت حال میں سزا کی اساس مفادِ عامہ اور عمومی نظم کا تحفظ اور بچاؤ ہے۔

مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر کے جواز میں فقہاء کرام حضرت عمرؓ کے اس عمل کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں گشت فرما رہے تھے کہ کسی عورت کو یہ کہتے ہوئے سنا "کوئی طریقہ ہے کہ میں مے نوشی کر لوں یا کوئی ایسا طریقہ ہے کہ میں نصر بن حجاج تک رسائی حاصل کر لوں"۔ حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو طلب کیا۔ وہ ایک حسین نوجوان تھے، آپ نے ان کا سر منڈوا دیا، مگر سر منڈوانے کے بعد وہ اور زیادہ خوبصورت معلوم ہونے لگے۔ تو آپ نے اس ڈر سے کہ عورتیں ان کے حسن کی بنا پر مبتلائے فتنہ نہ ہو جائیں انہیں بصرہ جلا وطن کر دیا، حالانکہ ان پر کسی فعل حرام کے ارتکاب کا الزام نہیں تھا۔ اس واقعے سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو جلاوطن کر کے ایک تعزیری سزا دی ہے کیونکہ انہوں نے محسوس کیا کہ نصر بن حجاج کا مدینہ منورہ میں رہنا مفادِ عامہ کے لئے مضر رساں ہے، حالانکہ صرف ان کے حسن و جمال نے انہیں اس قابلِ الزام صورت حال میں کھڑا کر دیا تھا اور خود ان کا یہ مقصد نہیں تھا کہ مفادِ عامہ یا عمومی نظم کو ان سے کوئی نقصان پہنچے۔

مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر کی ایک مثال یہ ہے کہ بچوں کو نماز کے چھوڑنے اور پاکی میں عدم احتیاط پر تادیب کی جائے اور ان افعال کے کرنے پر سرزنش کی جائے جن کو شریعت نے ناجائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ افعال غیر ممیز بچوں کے حق میں جرائم نہیں ہیں۔ کیونکہ بچے نہ تو مکلف ہیں اور نہ ان کا ناجائز افعال کرنا نافرمانی اور معصیت ہے[1] (اگر بعض حضرات اس فعل کو بذاتِ خود معصیت قرار دیتے ہیں) اس لئے انہیں ان افعال کی مقررہ سزا نہیں دی جائے گی بلکہ مفادِ عامہ کے تحفظ کی خاطر تعزیری سزا دی جائے گی۔

مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مجنون کا لوگوں سے میل جول ان کے حق میں مضرت رساں ہو تو مجنون کو لوگوں کے میل جول سے روک دیا جاتا ہے۔ اور جس شخص کے بارے میں یہ مشہور ہو جائے کہ وہ لوگوں کو تکلیف پہنچاتا ہے تو اسے قید کر دیا جاتا ہے اگرچہ اس کے کسی فعل معین کے ارتکاب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

---

[1] نہایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۱۸

الاقناع، ج ۴، ص ۲۶۹ - ۲۷۲

بدائع الصنائع، ج ۴، ص ۶۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر کے اصول سے ہر ایسے اقدام کا جواز نکل آتا ہے جس کا مقصد مشتبہ اور خطرناک اشخاص اور عادی مجرموں، انقلابیوں اور فتنہ پروروں سے امن عامہ اور نظام عمومی کا تحفظ ہو۔ اس اصول کی بنیاد شریعت کے ان عمومی اصولوں پر ہے جن کا تقاضا یہ ہے کہ ضرر خاص سے ضرر عام کو دور کیا جائے اور زیادہ نقصان کا کم تر نقصان سے تدارک کیا جائے۔

۱۰۷: مفادِ عامہ کی خاطر تعزیری سزاؤں کے اجراء میں عدالتی فیصلہ تحکمانہ نہیں ہے۔

ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ جن صورتوں میں ایسے افعال پر تعزیری سزا دی جا سکتی ہے جن کی حرمت پر بذاتِ خود کوئی نص موجود نہیں ہے، ایسی تمام صورتوں کا شمار ممکن نہیں ہے اور عدالت کے سامنے جو صورت پیش کی جائے گی وہ اسی وقت اس پر تعزیری سزا کا حکم جاری کر سکے گی، جبکہ اس فعل سے معاشرتی مفاد اور سماجی مفاد کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، اگر ایسا نہ ہو تو عدالت اس شخص کو بری قرار دے دے گی۔ نیز اس صورت میں عدالت، جو بھی سزا دے گی وہ تعزیری سزاؤں میں سے کوئی سزا ہوگی، کیونکہ اس سلسلے میں عدالتی اختیار بے قید اور تحکمانہ نہیں ہے بلکہ کچھ شرعی قیود ہیں جن کی تکمیل لازمی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ درج بالا تعزیری سزاؤں میں بھی عدالتی اختیار ان جرائم کی تعزیرات سے زیادہ نہیں ہے جن جرائم کی حرمت پر نص موجود ہے۔ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں عدالتی اختیار میں اس طرح وسعت ہے کہ عدالت حالاتِ جرم اور مجرم کے ظروف کا اندازہ کر کے اس کے مناسب سزا تجویز کر دے۔ ظاہر ہے کہ شریعت اسلامیہ میں عدالت کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ جرائم تخلیق کرے اور ان پر اپنے طور پر سزائیں مرتب کرے۔ غرض شریعت اسلامیہ نے اپنے اختیار میں جس قدر وسعت دی ہے وہ اسی عمومی قاعدے کے دائرے میں رہتے ہوئے ہے کہ "بغیر نص کے وارد ہوئے نہ کوئی فعل جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے"۔ شریعت نے اس اصول کی اس قدر پابندی کی ہے کہ اسے مفادِ عامہ کی خاطر دی جانے والی تعزیر میں بھی منطبق کیا ہے۔

یہ سمجھنا سخت غلط ہے کہ عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جس فعل کو مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے خلاف سمجھے اسے جرم قرار دے دے۔ کیونکہ شریعت نے تعزیری سزا کی یہ شرط رکھی ہے کہ اس فعل سے یا حالت سے عملاً مفادِ عامہ اور سماجی نظام کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ یہ ہدایت بذاتِ خود جرم کی تحدید ہے اور اس امر پر نصِ صریح ہے کہ جو انسان کوئی ایسا فعل انجام دے جو مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے لئے مضرت رساں ہو۔ یا وہ ایسی حالت میں ہو جس سے مفادِ عامہ اور سماجی نظام کو خطرہ لاحق ہو تو اسے معاصی کی مقررہ تعزیری سزاؤں میں سے کوئی سزا دی جائے گی۔ اگر کوئی فعل بذاتِ خود حرام نہ ہو تو وہ اپنے قابلِ حرمت وصف کی بنا پر حرام قرار دیا جاتا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

۱۰۸ : مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر میں بھی یہی اصول کارفرما ہے کہ "جب تک نصوص وارد نہ ہو کوئی فعل جرم نہیں ہے اور نہ اس پر کوئی سزا ہے"۔

شریعتِ اسلامیہ نے اپنے اس اصول سے گریز نہیں کیا ہے کہ جب تک نصوص وارد نہ ہو، کوئی فعل نہ تو جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے : البتہ یہ کہ عادی جرائم پر تعزیر کے انطباق کی بہ نسبت مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر میں زیادہ وسعت اختیار کی ہے، چنانچہ بجائے اس کے کہ شریعت کسی فعل کے جرم ہونے پر نص بیان کرتی اور اس کی ایک مخصوص سزا مقرر کرتی، جیسا کہ جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں ہوا ہے اور بجائے اس کے کہ کسی فعل کی حرمت پر نص بیان کر کے اس فعل کو متعین کر دیتی اور اس کی سزا میں عدالت کو اختیار دے دیتی کہ وہ تعزیری سزاؤں میں جو سزا مناسب خیال کرے، وہ جاری کر دے۔ ان دونوں امور کے بجائے مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر میں یہ اصول مقرر کیا گیا کہ جو فعل یا صورتِ حال مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے لئے مضرت رساں ہو اس میں عدالت تعزیری سزاؤں میں سے کوئی بھی مناسب سزا جاری کر دے۔

ذیل میں ہم وہ مختلف طریقے بیان کرتے ہیں اور ان طریقوں کے فرق کی وضاحت کرتے ہیں جو شریعت نے اس قاعدے کی تطبیق میں اختیار کئے ہیں کہ "جب تک نص موجود نہ ہو کوئی فعل قابلِ سزا جرم نہیں قرار دیا جا سکتا"۔

(۱) **اس لحاظ سے کہ جرم پر نص موجود ہو :** شریعتِ اسلامیہ نے جرائم حدود، جرائم قصاص و دیت اور جرائم تعزیر کے ہر جرم ساز فعل کو اس طرح متعین و مقرر کر دیا ہے کہ اس میں شک کی گنجائش نہیں رہی ہے، ان جرائم میں سے ہر جرم ہر وقت اور ہر حالت میں جرم ہے، جبکہ مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر کے ضمن میں فعل حرام لعینہٖ مقرر نہیں ہے بلکہ اس کے وصف کا تعین کر دیا گیا ہے کیونکہ اپنے اس وصف کے بغیر بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی فعل بعض حالات میں مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے لئے ضرر رساں ہو اور بعض حالات میں نہ ہو۔

(۲) **اس لحاظ سے کہ سزا پر نص موجود ہو :** شریعت نے جملہ حالات میں جرائم پر مقررہ سزاؤں کے باب میں نص بیان کر دی ہے اور جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں ہر جرم پر لازم علیحدہ علیحدہ سزا متعین کر دی ہے مگر تعزیراتی جرائم میں سزاؤں کا ایک مجموعہ متعین کر دیا گیا ہے اور عدالت کو اختیار دے دیا گیا ہے کہ وہ ان سزاؤں میں سے کسی مناسب سزا کو جاری کر دے۔

غرض مفادِ عامہ کی خاطر تعزیراتی جرائم میں شریعت کے اس قاعدے کا اجراء کہ نص کی موجودگی کے بغیر کوئی فعل قابلِ سزا جرم نہیں قرار دیا جا سکتا، درج بالا طریقے پر ہوا ہے اور اس قاعدے کو ذرا وسیع حدود میں منطبق کر دیا گیا ہے، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ملزم کو ایسے فعل پر سزا دی گئی جو حرام نہیں ہے یا ملزم کو اس کی تحریم کا علم نہیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے کیونکہ شریعت ایسے افعال پر بھی سزا کا اجرار کرتی ہے جو مفادِ عامہ یا سماجی نظام کے لیے مضرت رساں ہوں اور ایسی حالت پر بھی سزا نافذ کرتی ہے جو مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے لئے ضرر رساں ہو۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہر انسان ان افعال سے دُور رہے جو مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے لئے نقصان دہ ہوں اور ہر وقت اور ہر لحظہ ان ظروف و حالات کا خیال رکھے جن سے مفادِ عامہ اور سماجی نظام کو صدمہ پہنچتا ہو۔

۱۰۹: مفادِ عامہ کی خاطر تعزیر کی اجازت کی وجہ۔

شریعت اسلامیہ میں تعزیراتی جرائم کی اس قسم کے تعین کی واحد وجہ اجتماعی ضروریات ہیں۔ معاشرتی تحفظات اور عمومی مفادات کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ ایسی لچکدار نصوص (دفعات) بیان کر دی جائیں جو ہر وقت اور ہر موقع کے لئے مناسب ہوں اور ہر قسم کی صورتِ حال میں کارآمد ہو سکیں، ظاہر ہے اجتماعی ضروریات کے مناسب اس سے زیادہ لچک رکھنے والی اور کوئی دفعہ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دفعہ اس قابل ہے کہ اس کی موجودگی میں جس شخص کے دل میں بھی سماجی نظام اور معاشرے کی مضرت کا تصور ہو وہ اس تصور کو نکال پھینکے اور اگر ایسا شخص غیر مبدّل اور بے لچک نصوص کی گرفت سے نکل بھی جائے تب بھی اسے اس قسم کی لچکدار دفعات سے بچاؤ کی کوئی راہ نہ ملے۔ آپ دیکھیں گے کہ جدید قوانین نے بھی سماجی نظام اور مفادِ عامہ کے تحفظ کی خاطر شریعت اسلامیہ کے اس تصور کو اپنایا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم سوم

مخالفات پر تعزیر

۱۱۰ : مخالفات پر تعزیر

تعزیر دراصل محرمات کے کرنے اور واجبات کے چھوڑنے پر دی جاتی ہے اس امر پر تو سب کا اتفاق ہے مگر فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ مکروہ کے کرنے اور مندوب کے چھوڑنے پر تعزیر ہے یا نہیں؟ چنانچہ ایک فریق کی رائے ہے کہ مکروہ کے کرنے اور مندوب کے ترک پر تعزیر[1] ہے جب کہ دوسرے فریق کے خیال کے مطابق فعل مکروہ اور ترک مندوب پر تعزیر نہیں ہے[2] ۔ اختلافات رائے کی وجہ خود مکروہ اور

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام، لابن حزم، ج ۱، ص ۴۳

الاقناع، ج ۴، ص ۲۷۰-۲۷۱

مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰

بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۶۳

شرح مسلم الثبوت، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲

[2] المستصفی للغزالی، ج ۱، ص ۷۵-۷۶

الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۷۰

(باقی ص ۲۱۲ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مندوب کی تعریف میں اختلاف ہے، چنانچہ جن فقہاءِ کرام نے یہ سمجھا ہے کہ مکروہ کسی ایسے فعل کے کرنے کی ممانعت ہے جس کے کرنے کا اختیار بھی ہے اور مندوب کسی ایسے فعل کے کرنے کا حکم ہے جس کے کرنے نہ کرنے کا اختیار بھی ہے یا یہ کہ مکروہ ممانعت نہیں ہے اور مندوب امر نہیں ہے تو ان فقہاء کے نزدیک، فعلِ مکروہ اور ترکِ مکروہ پر تعزیر نہیں ہے کیونکہ سزا اس وقت تک نہیں ہے جب تک انسان کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مکلف نہ ہو۔ اور جن فقہاء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ مکروہ ایسی ممانعت ہے جس میں کوئی اختیار نہیں ہے اور مندوب ایسا امر ہے جس کے ترک کا اختیار نہیں ہے تو انہوں نے مکروہ کے کرنے پر اور مندوب کے چھوڑنے پر تعزیر کو جائز قرار دیا ہے مگر اس رائے کے حامل سزا کے جواز کے باوجود فعل یا ترکِ فعل کو معصیت قرار نہیں دیتے اور نہ اس کے مرتکب کو عاصی (گنہگار) قرار دیتے ہیں بلکہ وہ بھی فعل اور ترکِ فعل کو مخالفت قرار دیتے ہیں اور اس کے مرتکب کو مخالف گردانتے ہیں ان کے یہاں اس کی تادیل یہ ہے کہ عصیان اسم ملامت ہے جب کہ مکروہ کے کرنے اور مندوب کے ترک پر ملامت نہیں ہے[۱]۔

سزا کی رائے رکھنے والے حضرات حضرت عمرؓ کے اس عمل کو دلیل بناتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا گزر ایک شخص کے پاس سے ہوا جس نے ایک بکری کو ذبح کرنے کے لئے باندھ کر ڈالا ہوا تھا اور خود چھری پر دھار رکھ رہا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اسے کوڑا مارا اور فرمایا کہ "چھری پر دھار پہلے ہی کیوں نہ رکھی"؟[۲]

سزا کی رائے رکھنے والے مکروہ کے کرنے اور مندوب کے ترک پر سزا کی یہ شرط مقرر کرتے ہیں کہ فعل یا ترکِ فعل میں تکرار پائی جائے کیونکہ سزا صرف فعلِ مکروہ یا ترکِ مندوب پر نہیں ہے بلکہ فعل

(پچھلے ص کا بقیہ حاشیہ) تحفۃ المحتاج، ج ۸، ص ۱۸

مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰

تبصرۃ الحکام، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰

الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۲

[۱] المستصفیٰ للغزالی، ج ۱، ص ۷۶

الاحکام فی اصول الاحکام، للآمدی، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۳

[۲] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مکروہ یا ترک مندوب کی عادت ہو۔ اور عادت ایک فعل دو مرتبہ کرنے سے بن جاتی ہے[1]۔

اگر فعلِ مکروہ کے کرنے یا مندوب کے ترک کرنے سے مفادِ عامہ یا سماجی نظام کو نقصان پہنچتا ہو، تو پھر تکرار کی شرط پوری ہوئے بغیر ہی سزا دی جائے گی، ان اصحاب کی رائے کے مطابق بھی جو فعل مکروہ یا ترک مندوب میں سزا کے قائل ہیں اور ان اصحاب کی رائے کے مطابق بھی جو قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس صورت میں سزا کی اساس مکروہ کا ارتکاب یا مندوب کا ترک نہیں ہے بلکہ اس فعل کا یا ترک فعل کا مفادِ عامہ اور سماجی نظام کے لئے مضرت رساں ہونا ہے۔

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰

الاحکام السلطانیہ ص ۲۱۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم چہارم

جدید قوانین میں اس قاعدے کی تطبیق

۱۱۱ : جدید قوانین اور جرم وسزا پر نص موجود ہونے کا اصول

جدید قوانین اس قاعدے سے کہ "جب تک نص موجود نہ ہو کوئی فعل قابلِ سزا جرم نہیں ہے"، اٹھارہویں صدی کے اواخر میں متعارف ہوئے ہیں، کیونکہ یہ قاعدہ انقلابِ فرانس کے نتیجہ میں سامنے آیا ہے۔ انقلابِ فرانس (French Revolution) سے قبل عدالتوں کو جرائم کی تحدید اور سزاؤں کی تعیین میں تحکمانہ اختیارات حاصل تھے، وہ ایسے فعل کو بھی جرم قرار دیتی تھیں جن کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور پھر اس پر جو سزا چاہتی دے ڈالتیں خواہ اس سزا پر بھی کوئی نص موجود نہ ہو۔ اس قاعدے کے اختیار کرنے اور اس پر عمل کرنے کا اصل محرک، خود عدالتوں کا یہ غیر محدود تحکمانہ اختیار بنا ہے[۱]۔

---

[۱] ڈاکٹر کامل مرسی، و سعید مصطفیٰ، شرح قانون العقوبات، ص ۱۰؛
علی بدوی، القانون الجنائی، ص ۱۰۲
احمد صفوت، القانون الجنائی، ص ۷۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۱۲ : جدید قوانین میں اس قاعدے کی تطبیق کا طریقہ

جدید قوانین اب اس قاعدے کی اس طرح تطبیق نہیں کرتے، جس طرح اس قاعدے سے تعارف کے ابتدائی دور میں کی تھی۔ وجہ یہ کہ سب سے پہلے اس قاعدے کو فرانسیسی قانون نے اختیار کیا اور اسی سے دیگر قوانین نے اس اصول کو اپنایا۔ ابتدائً فرانسیسی قانون نے اس اصول کے انطباق میں بڑی شدت سے کام لیا، جرائم کو بڑی باریک بینی کے ساتھ معین کر دیا گیا اور ہر جرم کی تحدید کے ساتھ اس کی سزا متعین کر دی گئی اور عدالت کو کمی یا بیشی کا کوئی اختیار نہیں دیا گیا۔ عدالت کا کام صرف یہ رہ گیا کہ اگر ملزم پر ارتکاب جرم کا الزام ثابت ہو جائے تو سزا کا حکم دے دے اور اگر الزام ثابت نہ ہو سکے تو اسے بری کر دے۔ بغیر اس کے کہ ملزم کے کوائف اور جرم کے حالات سزا پر اثر انداز ہوں تنفیذی قوت (Execution) کو معاف کر دینے یا سزا میں کمی کر دینے کا کوئی اختیار حاصل نہیں تھا۔ اس کا فریضہ یہی تھا کہ جو کچھ بھی حکم ہو وہ اسے نافذ کر دے۔

بالآخر فرانسیسی قانون ساز اس اصول سے گریز پر مجبور ہو گئے اس لئے نہیں کہ یہ اصول مفید نہیں تھا، بلکہ اس لئے کہ جس ادارے کو اس کی تطبیق سپرد کی گئی وہ اس کی تطبیق کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا، فرانسیسی قانون نظام حلف کو اختیار کرتا ہے اور قسم کھانے والے افراد عقل کے بجائے اپنے جذبات کے تابع ہوتے ہیں، بیشتر حالات میں یہ ملزم کے بارے میں ثابت کر دیتے ہیں کہ اس نے ارتکاب جرم نہیں کیا، اس لئے نہیں کہ فی الواقع اس نے جرم نہیں کیا بلکہ اس ڈر سے کہ اسے شدید سزا دی جائے گی اور عدالت اس میں کوئی تخفیف نہیں کر سکے گی۔ اور تنفیذی قوت بھی اس میں کوئی رعایت اور کمی نہیں کر سکتی۔ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے فرانسیسی قانون نے اس اصول سے گریز کیا اور ہر سزا کی دو حدیں مقرر کر دیں، اعلیٰ اور ادنیٰ۔ اور عدالت کو ان دونوں میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق دے دیا۔ اسی طرح تمام جرائم کی دو دو سزائیں مقرر کر دی گئیں اور عدالت کو یہ حق دے دیا گیا کہ وہ دونوں کا بیک وقت حکم دے دے یا کسی ایک کو اختیار کر لے[1]

یہ قاعدہ کہ جب تک نص موجود نہ ہو کوئی فعل قابلِ سزا جرم نہیں ہے۔ فرانسیسی قانون سے

---

[1] ڈاکٹر کامل، ڈاکٹر سعید مصطفیٰ، شرح قانون العقوبات، ص ۱۰۲

علی بدوی، القانون الجنائی، ص ۱۰۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیگر قوانین نے اختیار کیا اور تجربے اور اجتماعی ضروریات کے نتیجے میں اس کا ارتقاء ہوتا رہا یہاں تک کہ عدالت کو سزا کی تنفیذ روک دینے کا بھی حق دیا گیا اور قوت تنفیذیہ کو سزا کے معاف کر دینے / اس میں کمی کر دینے اور شرط پر رہا کر دینے کا حق دے دیا گیا۔ اور اس طرح نظام سزا تخیر محدود ہو گیا۔

اس قدر زیادہ تبدیلیوں کے باوجود بھی جدید قوانین کے شارحین یہی سمجھتے ہیں کہ یہ اصول اپنی جگہ وقعت کا حامل ہے اور جب تک یہ وسعت قانونی نصوص سے ہم آہنگ ہے اور جب تک عدالت اس اختیار کو استعمال کر رہی ہے جو قانون ساز اداروں نے اسے دیا ہے تو اس وقت تک یہ وسعت سزا کے قانونی ہوتے ہیں مخل نہیں ہو سکتی۔

سزا کے پہلو سے اس قاعدے کی تطبیق میں تساہل برتا جانے لگا البتہ جرم کے تعین کے سلسلے میں ایک طویل عرصے تک یہ قاعدہ تسلیم شدہ رہا مگر بیسویں صدی کے آتے ہی خود یہ قاعدہ ہدفِ تنقید بن گیا اور شارحینِ قانون نے اس پر یہ تنقید شروع کی کہ یہ قاعدہ اجتماعی ضروریات کے مقابلے میں ناکافی ہے، اور اس سے اجتماعی مفاد رائگاں ہو جاتا ہے، کیونکہ فوجداری قوانین کی دفعات ہمیشہ ان تمام امور کو شامل نہیں ہوتیں جن سے اجتماعی نظام اور اجتماعی مفاد کو نقصان پہنچ سکتا ہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ مجرم قانونی دفعات سے فرار کی نت نئی راہیں تلاش کر لیتے اور افراد اور معاشرے کے مفادات اور اجتماعی نظام کی سلامتی کے خلاف جو چاہتے ہیں کرتے رہتے ہیں۔ پھر جب قانون ان نئے افعال کی روک تھام اور ممانعت کے لئے دفعات بناتا ہے جن سے مفادِ عامہ کو خطرہ لاحق ہوا تھا تو مجرم ان نصوص (دفعات) سے بھی فرار کی راہیں ڈھونڈ لیتے ہیں اور سزا سے بے خوف ہو کر پھر اپنے جرائم میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

اس تنقید کے اثرات یہ ہوئے کہ بڑے بڑے ممالک نے جرم کی تعیین اور سزا کی تحدید میں اس قاعدے پر نظر ثانی کی، چنانچہ ۱۹۳۵ء میں جرمن قانون نے عدالت کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر عدالت کے سامنے کوئی ایسا فعل آئے جو اس کی نظر میں جرمن سوسائٹی کے لئے مضرت رساں ہو اور اس سے متعلق قانون فوجداری میں کوئی واضح دفعہ موجود نہ ہو تو عدالت اس فعل کو جرم قرار دے کر اس کے مرتکب کو سزا دے سکتی ہے (جرمن قانونِ فوجداری۔ مادہ ۲۔) اٹلی میں قانون نے بعض حالات میں سزا کی مدت اور طریقۂ سزا کے نفاذ میں عدالت کو ترمیم کا اختیار تفویض کر دیا۔ روسی قانون نے ۱۹۲۶ء میں اس قاعدے پر نظر ثانی کر دی۔ اور ڈنمارک کے قانون نے ہر اس فعل کے ارتکاب پر سزا کی اجازت دے دی جس کو کسی ناجائز فعل پر قیاس کرنا ممکن ہو۔ اس سلسلے میں ہم قانونِ انگلستان کا ذکر نہیں کرتے کیونکہ قانونِ انگلستان نے تو شریعتِ اسلامیہ کے نظام تعزیر سے ملتا جلتا نظام اختیار کیا ہے۔ اسی پر بس نہیں ہوئی بلکہ علمائے قانونِ فوجداری اس اصول کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بحث سے بالاتر ہونے کے باوجود اپنے عام اجلاسوں میں موضوع گفتگو بنانے لگے "تاکہ وہ معلوم کرسکیں کہ سماج کو اس کی اس قدر ضرورت ہے اور یہ اصول سماجی مفادات کے تحفظ سے کس حد تک عاجز ہے۔ بالآخر یہ موضوع ۱۹۳۷ء میں ہونے والی قانونی عقوبات کی چوتھی عالمی کانفرنس میں پیش کیا گیا، مگر کانفرنس نے اس اصول کے باقی رکھنے کے حق میں ہی فیصلہ دیا۔

جدید ماہرین قانون اس اصول کے دو پہلوؤں کی بناء پر مخالف ہیں: جرم کے لحاظ سے ان کی رائے یہ ہے کہ تمام ناجائز افعال کی اس طرح عمومی تعیین کر دی جائے کہ ہر نص کے ذیل میں ایک سے زیادہ صورتیں آجائیں اور اس نص کی عمومیت اور لچک کی بناء پر مجرم کے لئے راہ فرار باقی نہ رہے اور سزا کے لحاظ سے ان کی رائے یہ ہے کہ سزا کی کمتر حد کے بجائے اس کی اعلیٰ ترین حد مقرر کی جائے اور عدالت کو سزا کی تطبیق میں وسیع اختیارات حاصل ہوں۔ بلکہ فوجداری قوانین کے ماہرین تو یہاں تک کہتے ہیں کہ سزا کی نوعیت اور اس کی مقدار کا تعین عدالت کی رائے پر چھوڑ دیا جائے "تاکہ سزا کی تشریع کا مقصد پورا ہو سکے"[1]

۱۱۴: شریعتِ اسلامیہ اور قانونِ جدید کا فرق

یہ بات تو ظاہر ہے کہ شریعتِ اسلامیہ اور جدید قوانین دونوں ہی اس اصول کے حامل ہیں کہ:

"جب تک نص موجود نہ ہو کوئی فعل قابلِ سزا جرم نہیں ہو سکتا"

مگر شریعت اسلامیہ اس اصول کی تطبیق میں جدید قوانین سے کئی امور میں مختلف ہے:

(۱) اس اصول کی تطبیق میں اوّلیت کے لحاظ سے۔

شریعتِ اسلامیہ نے اس اصول کو جدید قوانین میں متعارف ہونے سے کم از کم بارہ صدی قبل منطبق کیا ہے، اس لئے جدید قوانین میں یہ اصول نیا نہیں ہے، بلکہ شریعت اسلامیہ کا اصول ہے جسے ازاں بعد جدید قوانین نے اپنایا ہے۔

(۲) اس اصول کی تطبیق میں عمومیت کے لحاظ سے۔

شریعت اسلامیہ میں اس اصول کی تطبیق ان جرائم کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہے، جن

---

[1] الموسوعۃ الجنائیہ، ج ۵، ص ۵۵۲۔
علی بدوی، القانون الجنائی، ص ۱۰۳
ڈاکٹر کامل مرسی، ڈاکٹر سعید مصطفیٰ، ص ۱۰۱-۱۰۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جرائم پر یہ اصول منطبق ہوتا ہے، چنانچہ ایسے خطرناک جرائم میں سماجی نظام اور امن و سلامتی شدید طور پر متاثر ہوتے ہیں، ان میں شریعت جرائم کی تحدید اور سزاؤں کی تعیین میں پوری دقت اور باریکی سے کام لیتی ہے، جیسا کہ جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں شریعت نے شدت اختیار کی ہے۔ اور جو جرائم کم خطرناک ہیں، جیسے جرائم تعزیر تو ان میں شریعت اسلامیہ نے سزا کے پہلو سے اس اصول کی تطبیق میں سہولت برتی ہے اور تمام تعزیراتی جرائم کے لئے سزاؤں کا ایک مجموعہ مقرر کر کے عدالت کو یہ اختیار تفویض کر دیا ہے کہ وہ اس مجموعہ عقوبات میں سے جرم اور ظروف جرم کے مطابق کوئی سزا اختیار کرلے۔ اور مفادِ عامہ کے خلاف تعزیراتی جرائم میں شریعت نے اس اصول کی تطبیق میں جرم کے لحاظ سے "سہولت" برتی ہے اور ایسی عمومی نصوص کے وضع کرنے پر اکتفا کیا ہے جن کے تحت مفاد عامہ اور سماجی نظام کے خلاف کئے جانے والے تمام جرائم آ جائیں، گویا شریعت اسلامیہ نے اس اصول کو تین طریقوں سے منطبق کیا ہے، اور جرائم کی ہر نوع کے لئے ایسا مخصوص طریقہ اختیار کیا ہے جو اس جرم کے مطابق ہو اور جماعتی مفاد اور انفرادی مصالح سے ہم آہنگ ہو۔

جدید قوانین اس اصول کو ایک ہی طریقے پر تمام جرائم پر منطبق کر دیتے ہیں جس سے وہ غلط نتائج برآمد ہوتے ہیں جو اس اصول کی غلط تطبیق سے ہونے چاہئیں، چنانچہ ابتداءً جدید قوانین نے اس اصول کو پہلے طریقے کے مطابق جس کو شریعت اسلامیہ نے خطرناک جرائم کے لئے مخصوص کر دیا ہے ان تمام جرائم پر منطبق کر دیا جن کو قانونِ جدید قابلِ سزا قرار دیتا ہے۔ اس عمومیت کے نتیجے میں عدالتیں اور عدالت میں حلفیہ بیانات دینے والے غیر خطرناک جرائم میں شدید سزاؤں کے اجراء میں تنگی محسوس کرنے لگے اور یہ کوشش کرنے لگے کہ بیشتر صورتوں میں ملزم کو بری قرار دینے کی صورت نکال لی جائے۔ اس خرابی کے بعد جدید قوانین نے اس طریقے میں ترمیم کر کے وہ طریقہ اختیار کیا جو شریعت اسلامیہ نے دوسرے درجے میں اختیار کیا ہے مگر اس میں ترمیم یہ کی کہ سزا کے انتخاب اور تحدید میں عدالتی اختیار کو محدود کر کے اس طریقے کو عمومیت کے ساتھ منطبق کر دیا۔ اب اس تعمیم کا اثر یہ ہوا کہ خطرناک جرائم کی تعداد میں اضافہ ہو گیا اور سال بہ سال ان میں اضافہ ہوتا رہا، کیونکہ عدالتیں سزا کے انتخاب، اور اس کی مقدار کے تعین میں اپنے اختیارات کو استعمال کر کے معمولی سزائیں دینے لگیں۔ آج بھی بیشتر جدید قوانین میں یہی طریقہ مروج ہے، سوائے بعض قوانین کے (جیسے جرمن اور ڈنمارک کے قانون) کہ انہوں نے بعض جرائم میں شریعت اسلامیہ کے تیسرے طریقے کو بھی اختیار کیا ہے، گویا انہوں نے شریعت اسلامیہ کے دوسرے اور تیسرے طریقے کو اختیار کر لیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بلا شبہ اس اصول کی تطبیق میں شریعت اسلامیہ کا طریقہ زیادہ لچک اور باریکی رکھتا ہے، سماجی ضروریات کو بہتر طور پر پورا کرتا ہے اور امن و سلامتی کی زیادہ مضبوط ضمانت دیتا ہے۔ نیز یہ کہ شریعت اسلامیہ نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں ان تمام خرابیوں کا علاج بھی ہے جو اس اصول کے تمام جرائم پر یکساں اور ایک طریقے پر انطباق سے رونما ہوتے ہیں۔

(۳) جرم کے لحاظ سے۔

شریعت اسلامیہ جرم کی تحدید میں ایک عمومی قاعدے کے طور پر اس امر کو پیش نظر رکھتی ہے کہ نص (دفعہ) عام ہو اور اس میں اس قدر لچک ہو کہ اس کے تحت تمام ممکنہ صورتیں آ جائیں، اور کوئی صورت اس نص کے حکم سے خارج نہ رہے۔ اس عمومیت کے دائرے کو شریعت اسلامیہ کسی حد تک جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں محدود کر دیتی ہے، مگر ان جرائم کے علاوہ نص کی عمومیت پوری طرح برقرار رہتی ہے، مثلاً قابل تعزیر معاصی میں یہی صورت حال ہے۔ جیسا کہ فرمان الٰہی ہے:

وَلَا تَجَسَّسُوا (الحجرات: ۱۲)

اور ٹوہ میں مت لگے رہو۔

یہ ممانعت جاسوسی کی حرمت بیان کرتی ہے۔

اور جیسے فرمان الٰہی ہے:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا (البقرۃ: ۲۷۶)

حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔

اور جیسے ارشاد باری ہے:

لہ اگر یہ تنگی جرم کو ناجائز قرار دینے والی نصوص میں ظاہر نہ ہو تو یہ ان باقی ماندہ نصوص میں ظاہر ہوتی ہے جو جرم پر حکم لگاتی ہیں، جیسے چوری کے بارے میں نص عام ہے، مگر اس عمومیت کا دائرہ ان قیود نے تنگ کر دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کر دیں، جیسے مال مسروقہ کے محفوظ ہونے کی شرط یا یہ شرط کہ چوری درخت سے لگے ہوئے پھل کی نہ ہو وغیرہ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اَوْفُوا الْكَيْلَ (الانعام: ۱۵۲)

ناپ پورا کرو۔

اور جیسے ارشادِ الٰہی ہے:

لَا تَخُوْنُوا اللّٰہَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْا اَمَانٰتِکُمْ۔

(الانفال: ۲۷)

خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی، اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو۔

مفادِ عامہ کی خاطر دی جانے والی تعزیر میں عمومیت اور لچک اس قدر زیادہ ہے کہ اس میں فعل بذاتِ خود ناجائز نہیں بلکہ اپنے وصف کی بنا پر ناجائز ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فعل کے جرم ہونے یا نہ ہونے کا اس وقت تک پتہ نہیں چل سکتا جب تک فعل واقع نہ ہو جائے۔

شریعتِ اسلامیہ میں نصوص کی اہمیت اور لچک کا بہترین اثر یہ ہے کہ شریعت ہر جگہ اور ہر دور میں نافذ العمل ہو سکتی ہے اور ہر ترمیم و تغیر سے بے نیاز رہتی ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کے برعکس جدید قوانین جرم کی تحدید کر کے اسے وقت کے ساتھ معین کر دیتے ہیں اور اس کے وہ تمام بنیادی ارکان بیان کر دیتے ہیں جن کے بغیر وہ جرم وجود میں نہیں آتا۔ اسی وجہ سے کسی نص کے ذیل میں آنے والے افعال محدود ہوتے ہیں اور ہر نئی صورتِ حال اس نص میں تغیر و ترمیم کی متقاضی ہو جاتی ہے اور ان نصوص سے گریز اور قانون عقوبات کے احکام سے فرار آسان ہو جاتا ہے، اس لیے علمائے قانون یہ غور کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ نصوص (دفعات) میں اس قدر عمومیت اور لچک ہونی چاہیے کہ اس کے ذیل میں تمام صورتیں آ جائیں اور یہی وہ اساس ہے جس پر شریعتِ اسلامیہ کا قانونِ فوجداری استوار ہے۔

(۴) سزا کے لحاظ سے۔

شریعتِ اسلامیہ کا عمومی قاعدہ یہ ہے کہ وہ جرم کی سزا پر اس طرح نص بیان کرتا ہے کہ سزا بلاشک و شبہ معین ہو جائے اور عدالت کو از خود کوئی سزا تجویز نہ کرنی پڑے، اس سلسلے میں شریعت نے ان تمام جرائم میں جو امنِ عامہ اور سماجی نظام کو سخت نقصان پہنچاتے ہیں اور ان جرائم میں جو زیادہ شدید نقصان نہیں پہنچاتے فرق کیا ہے۔ پہلی قسم کے جرائم۔ حدود اور قصاص و دیت والے جرائم ہیں اور دوسری قسم میں اپنی مختلف انواع سمیت تمام جرائم تعزیر شامل ہیں۔ پہلی قسم کے جرائم میں شریعت نے کوئی ایک سزا یا کئی سزائیں مقرر کی ہیں جن کی تنفیذ میں عدالت کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اگر ثابت ہو جائے کہ ملزم نے

www.KitaboSunnat.com

فی الواقع ارتکاب جرم کیا ہے تو عدالت سزا کے اجراء پر مجبور ہے۔ مگر قسم دوم میں شریعت نے تمام تعزیراتی جرائم کے لئے سزاؤں کا ایک مجموعہ متعین کر دیا ہے اور عدالت کو یہ حق دے دیا ہے کہ وہ کوئی ایک یا متعدد مناسب سزائیں جاری کر دے۔ نیز عدالت کو یہ حق بھی دیا ہے کہ وہ ان سزاؤں میں جو دو حد والی ہیں حدِ اعلیٰ یا حدِ ادنیٰ جاری کر دے، یا سرے سے سزا کا نفاذ روک دے یا مجرم کے کوائف اور حالات جرم کے مناسب سزا جاری کر دے۔

جب کہ جدید قوانین ہر جرم کی ایک سزا متعین کر دیتے ہیں جو اکثر و بیشتر دو حد والی ہوتی ہے، یا دو سزائیں متعین کر دیتے ہیں جو دونوں ہی دو حد والی ہوتی ہیں اور عدالت کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ دونوں سزائیں جاری کرے یا کوئی ایک سزا دے دے۔ سزا کی حدِ اعلیٰ اور حدِ ادنیٰ میں سے جس حد کو چاہے تجویز کر دے اور کچھ مخصوص شرائط کے ساتھ سزا کو موقوف کر دے یا جاری کر دے بیشتر قوانین میں یہ شرط بھی ہے کہ سزا ایک مخصوص حد سے نیچے نہ آئے اور سزا موقوف بھی نہ ہو سکے۔ ان قوانین میں یہ شرط زیادہ تر خطرناک جرائم میں ملحوظ رکھی جاتی ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ جدید قوانین میں عدالتی اختیارات شریعت اسلامیہ کی بہ نسبت کافی محدود ہیں۔ جدید قوانین میں عدالت اس امر کی پابند ہے کہ اگر قانون نے ایک ہی سزا مقرر کی ہے تو اسے ہی جاری کر دے اور اگر دو سزاؤں میں اختیارِ انتخاب حاصل ہے تو ان میں سے ایک سزا تجویز کر دے، مگر اسے بیشتر حالات میں یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ سزا کی مقررہ مقدار سے نیچے اتر آئے، اور بیشتر جرائم میں اسے یہ حق بھی تفویض نہیں کیا گیا کہ وہ سزا کی تنفیذ کو روک دے اور اسے اس قدر مناسب اختیارات بھی حاصل نہیں ہیں کہ وہ سماجی بہبود کے پیشِ نظر مجرم سے نمٹ سکے اور جرائم کا تدارک کر سکے۔

بیشتر ماہرینِ قانون اس رائے کے حامل ہیں کہ اس صورتِ حال کا تدارک اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک عدالت کو سزا کی نوعیت اور مقدار کے تعین کا حق نہ دیا جائے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ جب عدالت کو مجموعۂ عقوبات میں سے کسی سزا کے اختیار کا حق دیا جائے۔ اگر آج کے ماہرینِ قانون کی اس رائے کو تسلیم کر لیا جائے تو جرائم تعزیر اور ان کی عقوبات کے دائرے میں جدید قوانین شریعتِ اسلامیہ سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ جدید قوانین میں عدالت خطرناک جرائم میں سزا کی تنفیذ نہیں روک سکتی، سزا کی ایک مقررہ حد سے نیچے نہیں آ سکتی اور ایک جرم کی ایک یا دو سزاؤں پر اکتفا کرتی ہے۔

ان امور سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جدید قوانین جرائم حدود اور قصاص میں کسی حد تک شریعتِ اسلامیہ کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصول کو اپنائے ہوئے ہیں۔

یہ بات زیادہ اہم نہیں ہے کہ بعض حالات میں جدید قوانین شریعت اسلامیہ کے برعکس ہیں، کیونکہ اٹھارہویں صدی کے آخر تک قانون تمام حالات میں شریعت اسلامیہ کے کلیتہً برعکس تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ جدید قانون اٹھارہویں صدی کے اختتام کے بعد شریعت اسلامیہ کے نقش قدم پر چلنے لگا، اس کے اصولوں کو اپنانے لگا اور اس کے نظریات منطبق کرنے لگا اور اب جو علمائے قانون مطالبہ کر رہے ہیں وہ وہی ہے جس پر شریعتِ اسلامیہ قائم ہے۔ اربابِ دانش کے لئے یہ یقیناً ایک درسِ عبرت ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

(ب)

احکامِ شرعیہ کے دلائل

یا

قانونِ فوجداری کے شرعی مآخذ

۴ اا : اسلامی قانون کے مآخذ

قانونِ اسلامی کے فقہاءِ کرام کے درمیان یہ امر متفق علیہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے چار مآخذ ہیں:

۱۔ قرآنِ کریم

۲۔ سنتِ رسولؐ

۳۔ اجماع، اور

۴۔ قیاس

فقہاءِ کرام مآخذ شریعت کو ان دلائل سے تعبیر کرتے ہیں جن سے شرعی احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ اور ان کے یہاں اس امر پر اتفاق ہے کہ ان دلائلِ اربعہ میں سے کسی ایک دلیل سے بھی جو حکم ثابت ہو جائے وہ واجب الاتباع ہے۔

www.kitabosunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان دلائلِ اربعہ اور ان سے طریقۂ استدلال کو فقہاء کرام نے درج بالا ترتیب دی ہے، چنانچہ انہوں نے شریعتِ اسلامیہ کا اوّلین مصدر قرآن کریم کو، مصدرِ دوم سنتِ رسول ﷺ کو، مصدرِ سوم اجماع کو اور مصدرِ چہارم قیاس کو قرار دیا ہے۔ اب اگر کوئی حکم قرآن میں نہ پایا جائے تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اگر سنت میں بھی موجود نہ ہو، تو اجماع کی جانب رجوع ہوگا اور اگر اس امر پر اجماع موجود نہ ہو تو پھر قیاس کیا جائے گا۔

ان مآخذ کے علاوہ شریعت اسلامیہ کے کچھ اور بھی مآخذ ہیں۔ جن کے بارے میں اختلاف ہے۔ کچھ فقہاء انہیں شریعت کے مآخذ گردانتے ہیں اور ان سے ثابت شدہ احکام کو لازمی قرار دیتے ہیں جبکہ دیگر حضرات اس رائے کے حامل نہیں ہیں۔ یہ اختلافی مآخذ درج ذیل ہیں:

۱۔ استحسان
۲۔ استصحاب
۳۔ مصلحت مرسلہ
۴۔ عرف
۵۔ اگلی آسمانی شریعتیں، اور
۶۔ مذہب صحابی۔

۱۱۵: اسلامی قانونِ فوجداری کے مآخذ۔

فوجداری فیصلوں میں اسلامی شریعت کے فوجداری مآخذ بھی وہی ہیں جو اوپر بیان ہوئے ہیں، سوائے اس کے کہ فوجداری قانون میں ان میں سے بعض فقہاء کرام کے درمیان متفق علیہ ہیں اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے۔

اسلامی قانونِ فوجداری جس سے جرائم اور عقوبات ثابت ہوتی ہیں، اس کے مآخذ چار ہیں، جن میں سے تین قرآن، سنت اور اجماع متفق علیہ ہیں، چوتھے مآخذ قیاس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے قانونِ فوجداری کا مآخذ تسلیم کرتے ہیں جبکہ دیگر فقہاء جرائم اور عقوبات کے اثبات میں قیاس کو بطور مآخذ تسلیم نہیں کرتے۔

اس عظیم فرق کو بہرحال ملحوظ رکھنا ہوگا جو قرآن و سنت اور ان کے علاوہ باقی دو مآخذ میں ہے کیونکہ قرآن اور سنت شریعت اسلامیہ کی اساس ہیں اور انہی دونوں مآخذ میں شریعتِ اسلامیہ کی وہ نصوص بیان ہوئی ہیں جن سے احکامِ کلیہ کا اثبات ہوتا ہے جبکہ باقی دو مصادر نہ تو کسی نئے قانون کی اساس بنتے

www.KitaboSunnat.com

ہیں اور نہ ان سے نئے احکام کلیہ کا اثبات ہوتا ہے بلکہ ان دونوں مصادر سے قرآن اور سنت سے مزید فرعی احکام کا استنباط کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ قرآن وسنت کے مخالف نہ ہوں بلکہ قرآن اور سنت ہی سے مستفاد ہوں اور قرآن وسنت کی نصوص ہی کو بنیاد بنایا گیا ہو۔

ماخذ اول: القرآن

۱۱۶: القرآن۔

قرآن کریم اللہ سبحانہٗ کی وہ نازل کردہ کتاب ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی، جو تمام مصحف پر مشتمل ہے اور جس کی ابتداء سورۂ فاتحہ سے ہوئی اور اختتام سورۃ الناس پر ہوتا ہے۔

۱۱۷: قرآن کریم کی نصوص قطعی ہیں۔

قرآن کریم بذریعہ کتابت اور بذریعہ قرأت ہم تک تواتر کے ساتھ پہنچا ہے، اور اس تواتر (تسلسل) سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس کی ہم تک نقل اور پہنچ قطعی اور یقینی ہے اور اس لئے قرآن کریم کی نصوص بھی قطعی اور یقینی ہیں، کیونکہ یہ امر یقینی ہے کہ قرآن کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک بعینہٖ اسی صورت میں پہنچا ہے جس طرح کہ وہ آپ پر نازل ہوا۔ اس لئے کہ قرآن کریم آپ سے ہم تک بذریعہ کتابت اور بذریعہ قرأت تواتر اور تسلسل کے ساتھ پہنچا ہے، اس تواتر سے قطعیت اور یقین کا ثبوت ملتا ہے۔ کاتبین وحی کی ایک جماعت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر قرآن کریم تحریر فرمایا اور کثیر صحابہؓ نے قرآن کریم حفظ (یاد) کیا، اس قدر کثیر افراد کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا ممکن نہیں ہے، صحابہ کرامؓ کی اس کثیر جماعت سے پھر دوسری کثیر جماعت نے قرآن کریم اسی طرح نقل کیا کہ ممالک کی کثرت، فاصلوں کی زیادتی اور اختلاف اقوام وملل کے باوجود قرآن کے کسی حرف اور لفظ تک میں کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

۱۱۸: نصوص قرآن کے معانی کی دلالت قطعی بھی ہے اور ظنی بھی۔

اگرچہ تمام نصوص قرآن قطعی ہیں مگر ان کی اپنے معانی پر دلالت کبھی ظنی ہوتی ہے اور کبھی قطعی۔ اگر نص اپنے معنی پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہ رہے تو یہ دلالت قطعی ہے۔

جیسے فرمانِ الٰہی ہے:

www.KitaboSunnat.com

وَالَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِینَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا۔

(النور: ۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی دُرّے لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔

اس آیت میں ثمانین کی دلالت اسّی کے عدد پر اور لفظ ابداً کی دلالت ہمیشگی پر قطعی ہے۔

اور اگر نص اپنے معنی پر اس طرح دلالت کرتی ہو کہ اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہو تو یہ دلالت ظنی ہے۔ جیسے فرمانِ الٰہی ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرۃ: ۲۲۸)

مطلقہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں۔

لفظ قُرُوء کے معنی حیض کے ہیں اور زمانہ پاکی کے بھی ہیں، اس لئے اس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس لفظ سے مراد حیض ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد پاکی کا زمانہ ہو۔

۱۱۹: احکامِ قرآنی کی حجیت

اس حقیقت کے بارے میں مسلمانوں کے درمیان کبھی کوئی اختلاف نہیں رہا کہ قرآنِ کریم اللہ سبحانہ کی نازل کردہ کتاب ہے اور اس کتاب کی رُو سے اللہ کی اطاعت ہر انسان پر لازم ہے۔ اس طرح قرآنِ کریم ہر مسلمان مرد و زن پر حجت ہے اور اس کے ہمہ اقسام احکامات کی اتباع لازم ہے۔

۱۲۰: قرآنی احکام دنیا اور آخرت دونوں کے لئے مقرر کئے گئے ہیں۔

قرآنی احکام دو قسم کے ہیں: وہ احکام جن کا مقصد اقامتِ دین ہے یہ احکام عقائد اور عبادات پر مشتمل ہیں اور وہ احکام جو نظامِ حکومت اور نظمِ ملت سے متعلق ہیں، یہ احکام معاملات، عقوبات، شخصی احوال، دستوری اور انتظامی مسائل وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

قرآنِ کریم کے تمام نوع بہ نوع اور متعدد احکام کا مقصدِ نزول انسان کی فلاحِ دنیا اور سعادتِ اخروی ہے، اسی لئے انسان کے ہر عمل کے دو پہلو ہیں: ایک دنیوی اور دوسرا اُخروی۔ ہر فعل خواہ وہ فعلِ عبادت ہو یا وہ تمدن سے متعلق ہو، اس کا ایک اثر تو حیاتِ دنیا میں ظاہر ہوتا ہے کہ عائد شدہ ذمہ داری ادا ہو جاتی ہے یا کوئی شے ملکیت میں آجاتی یا حلال ہو جاتی ہے، یا کوئی حق مل جاتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے، یا سزا لازم

« محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ »

www.KitaboSunnat.com

ہو جاتی ہے یا ذمے داری آپڑتی ہے ۔ وغیرہ ۔ اور دوسرا اثر اس فعل کا حیاتِ اخروی میں ظاہر ہوتا ہے کہ انسان وہاں کی زندگی میں سزا کا مستحق ٹھہرتا یا ثواب کا سزاوار قرار پاتا ہے ۔ چونکہ شریعت کا مقصود انسان کی دنیا اور آخرت کی فلاح ہے اس لئے لازمی ہے کہ شریعت کو ایک ایسی وحدت سمجھا جائے جس کے اجزاء علیحدہ نہیں کیے جا سکتے ، کیونکہ اگر اس کے بعض اجزاء کو لے لیا جائے اور بعض کو ترک کر دیا جائے تو اس سے اصل مقصود حاصل نہیں ہوتا ، نیز یہ کہ دنیا میں کوئی ایسا قانون موجود نہیں ہے جو اس منہج پر چلتا ہو جس پر شریعتِ اسلامیہ قائم ہے اس لئے شریعت کو کسی دوسرے قانون پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ۔

قرآن کریم کی اگر ان آیات کا مطالعہ کیا جائے جو احکام پر مشتمل ہیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ہر حکمِ قرآنی کی خلاف ورزی پر دو سزائیں بیان کی گئی ہیں ، ایک سزائے دنیوی اور ایک سزائے اُخروی ، مثلاً قرآن کریم نے قتل کو حرام قرار دے دیا ہے اور فرمایا ہے :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الاسراء : ۳۳)

اور جس شخص کی جان کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ، ہاں مگر حق پر ۔

قتل کی قرآن نے دو سزائیں بیان کی ہیں ، ایک سزائے دنیوی اور دوسری سزائے اخروی ۔ دنیا کی سزا قصاص ہے اور آخرت کی سزا وہاں ملنے والا دردناک عذاب ہے ۔ جیسا کہ ارشاد ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۔ (البقرۃ : ۱۷۸)

اے ایمان والو تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے آزاد کے بدلے میں آزاد اور غلام کے بدلے میں غلام اور عورت کے بدلے میں عورت ۔ ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریق پر کرنا چاہیئے ۔ اور مطالبہ کو اس فریق کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہیئے ۔ یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور

www.KitaboSunnat.com

مہربانی ہے۔ سو جو کوئی اس کے بعد بھی زیادتی کرے گا، اس کے لئے (آخرت میں) عذاب دردناک ہے۔

عذاب الیم سے مراد عذابِ آخرت ہے۔ اس کی تائید اس فرمانِ الٰہی سے بھی ہوتی ہے۔

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا۔

(النساء: ۹۳)

اور جو کوئی کسی مومن کو قتل کر دے، تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضب ناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا۔

اور اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ اعتداء کی دنیاوی سزا قصاص ہے۔

رہزنی یا خونریزی کی سزا قتل، ہاتھ پیر کاٹنا، پھانسی دینا اور جلاوطن کر دینا سزائے دنیوی ہے اور عذاب عظیم اخروی سزا ہے۔ جیسے ارشادِ الٰہی ہے:

إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔

(المائدۃ: ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اُس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا دردناک عذاب ہے۔

چور کی دنیا میں سزا ہاتھ کاٹنا ہے اور عذابِ آخرت بھی ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۝ فَمَنْ تَابَ مِنْۢ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَاَصْلَحَ فَاِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔

(المائدہ: ۳۸-۳۹)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرت ناک سزا کے اور اللہ بڑا قوت والا اور بڑا حکمت والا ہے۔ پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کرلے اور اپنی اصلاح کرلے تو بیشک اللہ اس پر توجہ کرے گا۔ بیشک اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا مہربان ہے۔

توبہ سے مقصد دنیاوی سزا کے بعد توبہ ہے اور ظاہر ہے کہ سزا کے بعد توبہ کا مقصد آخرت کی بازپرس سے نجات حاصل کرنا ہے۔

برائی کی اشاعت اور پاکباز عورتوں پر تہمت لگانے کی دنیاوی سزا بھی ہے اور سزائے آخرت بھی ہے۔

جیسا کہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ (النور ۱۹)

یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے، ان کے لئے سزائے دردناک ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

نیز ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوْا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ۝ يَّوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ يَوْمَئِذٍ يُّوَفِّيْهِمُ اللّٰهُ دِيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُوْنَ۝ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِيْنُ۔ (النور: ۲۳-۲۵)

جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاکدامن ہیں بے خبر ہیں، ایمان والیاں ہیں، ان پر لعنت ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے سخت عذاب رکھا ہوا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس دن (جس دن) ان کے خلاف گواہی دیں گی ان کی زبانیں اور ان کے ہاتھ اور ان کے پیر ان کاموں کی جو یہ کیا کرتے تھے، اس روز اللہ ان کو ان کا واجبی بدلہ پورا پورا دے گا اور یہ جان جائیں گے کہ اللہ ہی ٹھیک فیصلہ کرنے والا ہے۔

زنا کی بھی دنیا اور آخرت کی دونوں سزائیں ہیں۔

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ۔ (النور: ۲)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد (سو دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درّے مارو۔

اور فرمان الٰہی ہے:

وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰہِ اِلٰھًا اٰخَرَ وَلَا یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا یَزْنُوْنَ وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ اَثَامًا۔ یُّضٰعَفْ لَہُ الْعَذَابُ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَیَخْلُدْ فِیْہٖ مُھَانًا۔ اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَاُولٰٓئِکَ یُبَدِّلُ اللّٰہُ سَیِّاٰتِھِمْ حَسَنٰتٍ وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا۔ (الفرقان: ۶۸-۷۰)

اور جو لوگ اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے۔ اور جس انسان کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے اسے قتل نہیں کرتے مگر ہاں حق پر، اور زنا نہیں کرتے ہیں اور جو کوئی ایسا کرے گا اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا۔ قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا وہ اس میں ہمیشہ ذلیل ہو کر پڑا رہے گا، مگر ہاں جو توبہ کر لے اور ایمان لے آئے اور نیک کام کرتا رہے سو ایسے لوگوں کو اللہ ان کی بدیوں کی جگہ نیکیاں عطا کرے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا مغفرت کرنے والا اور بڑا رحمت والا۔

اور فرمان الٰہی ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِھِمْ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۔ (النساء: ۱۰)

بے شک جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھا لیتے ہیں وہ بس اپنے پیٹ میں آگ ہی بھرتے ہیں اور عنقریب وہ جلتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے۔

سود خوری کی دو سزائیں: ایک سزا دنیا کی اور دوسری سزا، سزائے آخرت ہے۔

چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے:

اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۔

(البقرة: ۲۷۵)

جو لوگ سود کھاتے رہتے ہیں وہ لوگ نہ کھڑے ہو سکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنا دیا ہو، یہ سزا اس لئے ہوگی کہ وہ کہتے ہیں کہ بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے، حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے، پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آگیا تو جو کچھ پہلے ہو چکا وہ اس کا ہو چکا اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالے رہا اور جو کوئی پھر عود کرے تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں اس میں وہ ہمیشہ پڑے رہیں گے۔

مساجد کو معطل کر دینے کی دنیاوی سزا بھی ہے اور سزائے آخرت بھی ہے۔

فرمانِ الٰہی ہے:

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَآئِفِيْنَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَّلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۔ (البقرة: ۱۱۴)

اور اس سے بڑھ کر ظالم اور کون ہوگا جو اللہ کی مسجدوں کو اس سے روک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دے کہ ان میں اس کا نام لیا جائے اور ان کی بربادی کی کوشش کرے۔ یہ لوگ اس لائق ہی نہیں کہ ان میں داخل ہوں مگر ہاں یہ کہ ڈرتے ہوئے، ان کے لئے دنیا میں بھی بڑی رسوائی ہے اور آخرت میں بھی بڑا عذاب ہے۔

جہاد سے منہ موڑنے اور فرار ہو جانے کی بھی دو سزائیں ہیں۔

ارشاد ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ ۝ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (الانفال: ۱۵ - ۱۶)

اے ایمان والو جب تمہارا سامنا ہو جائے کافروں کے لشکر سے تو ان سے پشت مت پھیرنا اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔

ارتداد کی بھی ایک سزائے دنیا ہے اور ایک سزائے آخرت ہے۔

ارشادِ باری ہے:

وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (البقرہ: ۲۱۷)

اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے، مر جائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت گئے اور یہ اہلِ دوزخ ہیں اسی میں ہمیشہ پڑے رہنے والے ہیں۔

غرض ہم شریعت کے احکام میں کوئی ایسا حکم نہیں پاتے جس میں دنیوی سزا کے ساتھ سزائے آخرت نہ بیان کی ہو۔ اور اگر کوئی حکم موجود بھی ہے تو وہ اس قول کے تحت داخل ہے۔

ارشاد باری ہے:

أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ ۝ أَمَّا الَّذِينَ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَلَهُمْ جَنّٰتُ الْمَاْوٰى نُزُلًا بِمَا
كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ وَاَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاْوٰىهُمُ النَّارُ
كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَآ اُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ
لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِيْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ۔

(السجدہ: ۱۸-۲۰)

تو کیا جو کوئی مومن ہے وہ اس جیسا ہے جو نافرمان ہے بلا نہیں) یکساں نہیں ہو سکتے تو جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل بھی کئے سو ان کے لئے ہمیشہ کا ٹھکانا جنتیں ہیں جو ان کے نیک اعمال پر بطور مہمانی کے ہیں۔ اور جو لوگ نافرمان رہے سو ان کا ٹھکانا دوزخ ہے جب بھی وہ لوگ اس سے باہر نکلنا چاہیں گے اس میں دھکیل دیئے جائیں گے اور ان سے کہا جائے گا دوزخ کا وہ عذاب چکھو جسے تم جھٹلایا کرتے تھے۔

وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ
تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝
وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا
خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ۔ (النساء: ۱۳-۱۴)

اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی (پوری) اطاعت کرے گا اللہ اسے بہشت کے باغوں میں داخل کرے گا۔ جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی، ان میں وہ ہمیشہ رہیں گے اور یہ بڑی کامیابی ہے۔ اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے ضابطوں کی حدود سے باہر نکل جائے گا اسے دوزخ کی آگ میں داخل کرے گا اس میں وہ ہمیشہ ہمیش پڑا رہے گا اور اسے ذلت دینے والا عذاب ہوگا۔

غرض اس قسم کی متعدد عمومی نصوص موجود ہیں جو اس مفہوم میں قطعی ہیں اور جو نصوص ہم نے ذکر کی ہیں وہ اس استدلال کے لئے کافی ہیں۔

قانونِ اسلامی کی دنیا اور آخرت دونوں کے لئے تشریح بلاوجہ نہیں ہے، بلکہ اس قانون کے بنیادی تصور کا تقاضا بھی یہی ہے، شریعت میں دنیا آزمائش گاہ اور جائے امتحان ہے اور آخرت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہمیشہ رہنے کی جگہ اور دار البقار ہے۔ انسان اپنے تمام دنیاوی اعمال پر جواب دہ اور جزائے آخرت کا سزاوار ہے، اگر کار ہائے نیک کئے تو ان کا بدلہ ملے گا اور اگر برے کام کئے تو ان کی سزا پائے گا۔ اس لئے اسلامی تصورِ قانون کے مطابق دنیا کی سزا سے آخرت کی سزا ختم نہیں ہو جاتی بلکہ وہاں کی سزا کی معافی کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنے گناہوں پر توبہ کرے اور اللہ سبحانہٗ کی اطاعت کی جانب رجوع کرے۔

۱۲۱ : شریعتِ اسلامیہ کے احکام جزئیت کو قبول نہیں کرتے۔

شریعتِ اسلامیہ کے احکام جزئیت کو قبول نہیں کرتے اور اس امر کو درست قرار نہیں دیتے کہ ان کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزا سے منفصل اور علیحدہ کر دیا جائے، کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، اس قسم کی جزئیت مقصدِ شریعت کے خلاف ہے، نیز یہ کہ خود نصوصِ شریعت نے صراحتاً اس عمل سے منع فرمایا ہے کہ شریعت کے بعض احکام پر عمل کر لیا جائے اور بعض کو چھوڑ دیا جائے، جیسا کہ شریعت نے اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ بعض باتوں پر ایمان لایا جائے اور بعض باتوں پر ایمان نہ لایا جائے۔ ایمان تو اسی وقت سچا جانے گا جب ان تمام باتوں پر ایمان لایا جائے جو شریعتِ اسلامیہ نے بیان کی ہیں۔ اگر کوئی اس طرح مکمل ایمان نہ لائے اور تمام امور پر عمل نہ کرے تو وہ اس فرمانِ الٰہی کا مصداق ہوگا:

اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاۗءُ مَنْ يَّفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّوْنَ اِلٰٓى اَشَدِّ الْعَذَابِ۔ (البقرۃ:۸۵)

تو کیا تم کتاب کے ایک حصے کو مانتے ہو اور ایک حصے سے انکار کرتے ہو؟ پس تم میں سے جو ایسا کرے اس کی سزا کیا ہے بجز دنیوی زندگی میں رسوائی کے اور قیامت کے دن یہ سخت ترین عذاب میں ڈالے ہی جائیں گے۔

ایسی نصوص جو شریعت کے کچھ حصے پر عمل کرنے اور کچھ کو ترک کر دینے کو حرام قرار دیتی ہیں، متعدد ہیں۔

جیسے یہ ارشادِ الٰہی ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ اُولٰۗىِٕكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَاَصْلَحُوْا وَبَيَّنُوْا فَاُولٰۗىِٕكَ اَتُوْبُ عَلَيْهِمْ وَاَنَا التَّوَّابُ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الرَّحِيمُ ۔ (البقرۃ: ۱۵۹-۱۶۰)

بے شک جو لوگ چھپاتے ہیں اس چیز کو جو ہم کھلی ہوئی نشانیوں اور ہدایت میں سے نازل کر چکے ہیں بعد اس کے کہ ہم لوگوں کے لئے کتاب الٰہی میں کھول چکے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر لعنت کرتا ہے اور ان پر لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں۔ البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور درست ہو جائیں اور ظاہر کر دیں یہ وہ لوگ ہیں کہ میں ان پر متوجہ ہو جاؤں گا، رحمت سے اور میں بڑا توبہ قبول کرنے والا ہوں، بڑا رحمت والا ہوں۔

اس مقام پر کتمان کا مفہوم یہی ہے کہ کچھ احکام پر عمل کیا جائے اور کچھ احکام کو چھوڑ دیا جائے اور بعض احکام کو تسلیم کیا جائے اور بعض کو رد کر دیا جائے۔

اسی طرح فرمانِ الٰہی ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ۔ (البقرۃ: ۱۷۴-۱۷۵)

بے شک جو لوگ اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب کو چھپاتے ہیں اور اس کے عوض میں قلیل قیمت حاصل کرتے ہیں، سو ایسے لوگ تو اپنے سینوں میں بس آگ ہی بھرتے ہیں۔ اور اللہ قیامت کے دن ان سے نہ کلام کرے گا اور نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی کو خرید لیا ہے ہدایت کے بدلے میں اور عذاب کو نجات کے بدلے میں اور یہ لوگ کیسی جیوٹ رکھتے ہیں دوزخ کے لئے۔

مزید ارشاد ہے:

أَفَغَيْرَ دِينِ اللّٰهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ۔ (آل عمران: ۸۳)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سو کیا یہ لوگ، اللہ کے دین کے علاوہ (کسی طریقہ کو) تلاش کرتے ہیں۔ دراں حالیکہ اس کے فرمانبردار ہیں، جو کوئی بھی آسمانوں اور زمین میں ہیں خواہ یہ فرمانبرداری رضا و اختیار سے ہو یا بے اختیاری سے اور سب اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ (آل عمران: ۸۵)

اور جو کوئی اسلام کے سوا کسی اور دین کو تلاش کرے گا سو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ شخص آخرت میں تباہ کاروں میں سے ہو گا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ۔ (آل عمران: ۱۸۷)

اور وہ وقت قابل ذکر ہے جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کر دینا عام لوگوں پر اور اسے چھپانا مت، سو انہوں نے اس عہد کو اپنے پس پشت پھینک دیا اور اس کو ایک حقیر قیمت کے عوض میں بیچ ڈالا سو کیسی بری چیز ہے جسے وہ خرید رہے ہیں۔

ارشاد باری ہے:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ (المائدہ: ۴۱)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اے پیغمبر آپ کو وہ لوگ رنج میں نہ ڈالیں جو دوڑ دوڑ کر کفر میں پڑتے ہیں خواہ ان میں سے ہوں جو اپنے منہ سے تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے حالانکہ ان کے دل ایمان نہیں لائے اور خواہ ان میں سے ہوں جو یہودی ہیں جھوٹ کے بڑے سننے والے، سننے والے دوسرے لوگوں کی خاطر جو آپ کے پاس نہیں آتے۔ کلام کو اس کے صحیح موقعوں سے بدلتے رہتے ہیں، کہتے رہتے ہیں کہ اگر تمہیں یہ ملے تو قبول کر لینا اور اگر یہ نہ ملے تو اس سے احتیاط رکھنا اور جس کے لئے اللہ ہی کو گمراہی منظور ہو تو اس پر تیرا زور اللہ کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں چل سکتا، یہی لوگ وہ ہیں جن کے لئے اللہ کو منظور نہ ہوا کہ ان کے دلوں کو پاک صاف کرے ان کے لئے دنیا میں بھی رسوائی ہے اور ان کے لئے آخرت میں بھی بڑا عذاب ہے۔

نیز فرمایا:

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ (المائدہ: ۴۴)

سو تم انسانوں سے نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو اور میرے احکام کو دنیا کی متاع قلیل کے عوض نہ بیچ ڈالو اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو یہی لوگ تو کافر ہیں۔

نیز ارشاد ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا۔ (النساء: ۱۵۰)

بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے پیغمبروں سے کفر کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے پیغمبروں کے درمیان فرق رکھیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم کسی پر تو ایمان لائے ہیں اور کسی کے ہم منکر ہیں اور ہم یہ چاہتے ہیں کہ ایک راہ درمیانی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

نکالیں تو یہی لوگ حقیقی کافر ہیں۔

نیز فرمایا:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ۝ وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّصِيْبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِهِمْ وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ لَفٰسِقُوْنَ۝ اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ۔ (المائدہ ۵: ۴۸-۵۰)

اور ہم نے آپ پر یہ کتاب اتاری ہے سچائی کے ساتھ تصدیق کرنے والی ان کتابوں کی جو اس سے پیشتر اتر چکی ہیں اور ان پر محافظ، تو آپ ان لوگوں پر اللہ کے اتارے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ کیجئے اور ان لوگوں کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے۔ اس سچائی سے الگ ہو کر جو آپ کے پاس آ چکی ہے، تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک خاص شریعت اور راہ رکھی تھی اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب لوگوں کو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا تاکہ تمہیں آزماتا رہے اس میں جو وہ تمہیں دیتا رہا ہے تو تم نیکیوں کی طرف لپکو۔ اللہ ہی کی طرف تم سب کو لوٹنا ہے تو وہ تمہیں وہ بتا دے گا جس میں تم اختلاف کرتے رہے ہو اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے اور ان لوگوں سے احتیاط کیجئے کہ کہیں وہ آپ کو بچلا نہ دیں آپ پر اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم سے۔ پھر اگر یہ روگردانی کریں تو جان لیجئے کہ اللہ کو بس یہی منظور ہے کہ ان کے بعض جرموں پر ان کو پاداش کو پہنچا دے۔ اور یقیناً زیادہ آدمی تو بے حکم نافرمان ہی ہوتے آئے ہیں۔ تو کیا یہ لوگ زمانہ جاہلیت کے فیصلے چاہتے ہیں، اور جو قوم یقین اور ایمان رکھتی ہے اس کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے۔

مزید فرمایا:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ۝ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ... طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ۔

(المائدۃ: ۶۷-۶۸)

اے ہمارے پیغمبر! جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ سب آپ لوگوں تک پہنچا دیجئے۔ اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا نہیں، اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا یقیناً اللہ کافر لوگوں کو راہ نہ دکھائے گا۔ آپ کہہ دیجئے کہ اہل کتاب تم کسی راہ (حق) پر بھی نہیں جب تک تم تورات اور انجیل کی پابندی نہ کرو اور اس کتاب کی جو تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے اوپر اتری ہے اور جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے اتارا گیا ہے وہ یقیناً ان میں سے بہتوں کی سرکشی اور کفر کو بڑھا کر رہے گا تو آپ کافر لوگوں پر افسوس نہ کیجئے۔

نیز ارشاد ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا فَلَا وَرَبِّكَ لَا
يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا
فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ۔

(النساء: ۴: ۶۴ - ۶۵)

اور ہم نے جو بھی رسول بھیجا وہ اس غرض سے کہ اس کی اطاعت اللہ کے حکم سے کی جائے اور کاش کہ یہ جس وقت اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آجاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے اور رسول بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والا مہربان پاتے، سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں اور پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں، اور اس کو پورا پورا تسلیم کرلیں۔

۱۲۲: شریعتِ اسلامیہ کے امتیازات

شریعتِ اسلامیہ انسان کے بنائے ہوئے قوانین سے کئی امور میں ممتاز ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ احکامِ شریعت دنیا اور آخرت دونوں کے لئے ہیں اسی وجہ سے اس شریعت کے ماننے والے ظاہر و باطن اور آسانی و دشواری ہر حالت میں اس کی اتباع کرتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ اطاعت شعاری عبادت ہے، قرب الٰہی کا ذریعہ ہے اور اس اطاعت پر وہ ثواب کے مستحق ہیں۔ نتیجہ یہ کہ اگر کوئی متبع شریعت جرم کر کے قانون کی زد سے بچ سکتا ہو تو بھی وہ سزائے آخرت اور خدا کی ناراضگی کے خوف سے اس جرم کو نہیں کرے گا۔

شریعتِ اسلامیہ اپنے پیروکاروں کو اخلاقِ فاضلہ اختیار کرنے کی تلقین کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر لوگ اخلاقِ فاضلہ سے متصف ہو جائیں تو وہ شاذ و نادر ہی ارتکابِ جرم کریں گے۔ پھر وہ یہ بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ ان کے اوپر نگران ہیں اور ان کے تمام اعمال سے واقف ہیں، اگر وہ اپنے اعمال لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ رکھ سکتے ہیں تو اللہ سبحانہٗ کی نگاہوں سے مخفی نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ وہ جہاں کہیں بھی ہوں اللہ سبحانہٗ اُن کے ساتھ ہے۔ ان تمام امور سے جرائم میں قلت پیدا ہوتی ہے، امن و سلامتی قائم رہتی ہے اور اجتماعی انتظام اور مفاداتِ عامہ محفوظ رہتے ہیں۔ جب کہ انسان کے بنائے ہوئے قوانین اس کے برعکس ہوتے ہیں کیوں کہ ان خود ساختہ قوانین میں ایسی کوئی بات

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوتی جو لوگوں کے دلوں کو اطاعت پر آمادہ کرے، یہاں اطاعت صرف اسی قدر ہوتی ہے جس قدر قانون کی گرفت میں آنے کا خطرہ ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ اگر کوئی شخص قانون کی زد سے محفوظ رہتے ہوئے کوئی جرم کر سکے تو مذہب و اخلاق میں سے کوئی ایسا امر مانع موجود نہیں ہوتا جو اسے ارتکاب جرم سے باز رکھے، اسی لئے جن ممالک میں انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین نافذ ہیں، وہاں جرائم کی تعداد دن بدن بڑھتی جاتی ہے، اخلاقی معیار گرتا جاتا ہے اور روشن خیال طبقوں میں جرم پسندی بڑھتی جاتی ہے کیونکہ اس طبقے کا اخلاق بھی زیادہ پست ہوتا ہے اور اس طبقے کے افراد قانون کی گرفت سے بچنے کے بہتر ذرائع رکھتے ہیں۔

شریعتِ اسلامیہ اپنے پیروکاروں پر لازم قرار دیتی ہے کہ وہ یقین کامل رکھیں کہ قانونِ اسلامی اللہ سبحانہ کا نازل کردہ ہے اور یہ کہ نظام اسلامی عدل و مساوات سے بھرپور ایک صالح نظام ہے۔ اسی لئے اسلام کے پیروکار اسلام کو چھوڑ کر کسی اور قانون کی جانب نہیں لپکتے اور کوئی سچا مومن کسی خلافِ اسلام نظام (جیسے اشتراکیت وغیرہ) کے قبول کرنے پر قطعاً راضی نہیں ہوتا، جبکہ وہ اقوام جن پر انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین نافذ ہوتے ہیں، وہ ہر نظام زندگی کو فوری مادی مفادات کے پیمانے سے ناپتے ہیں اور اسی مادی منفعت کی خاطر ہر نئے نظام کی جانب دوڑ پڑتے ہیں اور جو بات انہیں اپنے نظام سے بہتر معلوم ہوتی ہے اور جس سے انہیں مال و عزت اور اقتدار مل سکے اس کو اختیار کرنے سے گریز نہیں کرتے۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ اقوام کسی اصول اور نظام پر برقرار نہیں رہتیں۔

گویا شریعتِ اسلامیہ میں دنیا و دین کی ہم آہنگی اور شریعت پر مسلمانوں کے ایمان و یقین کے باعث شریعت اسلامیہ کو ثبات و استقلال حاصل ہو جاتا ہے، لوگوں میں طاعت و رضا کا وصف پیدا ہو جاتا ہے اور لوگ اخلاقِ کریمہ سے متصف ہو جاتے ہیں اور ان امور کی بنا پر قانونِ شریعت میں ایسی زبردست قوت پیدا ہو جاتی ہے جو کسی بھی انسانی قانون میں نہیں ہو سکتی خواہ وہ کتنا ہی مستحکم اور مضبوط کیوں نہ ہو اور اس کی تطبیق و تنفیذ خواہ کتنے ہی بہتر طریقے پر کی گئی ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماخذِ دوم: سنّتِ رسولؐ

۱۲۳: سنّت کی تعریف۔

رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو بھی کوئی قول یا فعل یا تقریر روایت کی گئی، وہ سب سنّت ہے، اس طرح سنّت کی تین قسمیں ہیں:

سنّتِ قولی

سنّتِ فعلی، اور

سنّت تقریری

(۱) **سنّت قولی**: سنّتِ قولی آپ کے وہ تمام اقوال ہیں جو آپ نے کسی موقع پر ارشاد فرمائے۔ جیسے:

"کسی مسلمان کا قتل اس وقت تک جائز نہیں جب تک تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے۔ ایمان کے بعد کفر، احصان کے بعد زنا اور بلاوجہ قتل"۔

اور جیسے:

"اگر کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے وارثوں کو اختیار ہے چاہیں قصاص لیں اور چاہیں دیت لے لیں"۔

اور جیسے غیر محصن زانی کی سزا کے بارے میں فرمایا:

"غیر شادی شدہ کے غیر شادی شدہ سے زنا کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے"۔

اور جیسے فرمایا:

"درخت پر لگے ہوئے پھل اور پہاڑ پر چھپائی ہوئی شے کی چوری میں قطع ید کی سزا نہیں ہے، البتہ اگر کسی شے کو جانوروں کے باڑے میں یا کھلیان میں رکھ دیا گیا اور اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر (اس مقدار کے برابر ہو جس میں قطع ید کی سزا ہے) تو قطع ید کیا جائے گا"۔

اور جیسے فرمایا:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"جو شراب پیئے اسے کوڑے مارو، پھر شراب پیئے پھر کوڑے مارو"

(۲) سنتِ فعلی: سنت فعلی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کا نام ہے، جیسے اقرار زنا کے بعد آپ کا اس پر سزا کا فیصلہ کر دینا، چوری میں داہنا ہاتھ کا کاٹنا اور ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرما دینا۔

(۳) سنتِ تقریری: سنت تقریری یہ ہے کہ آپ کے اصحابؓ نے جو ارشادات بیان کئے یا جو افعال فرمائے ان پر آپ نے خاموشی اختیار فرمائی یا اس کام کا رد نہ فرمایا یا اس سے اتفاق کر کے یا اس پر پسندیدگی کا اظہار کر کے ان کی توثیق کر دی، اس توثیق کے بعد قول و عمل صحابی کو بھی ایسی حیثیت حاصل ہو گئی جیسے یہ قول خود آپ نے ارشاد فرمایا یا یہ عمل آپ کی ذاتِ مبارکہ سے صادر ہوا۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن روانہ فرمانے لگے تو ان سے استفسار فرمایا کہ "تم کس طرح فیصلے کرو گے؟" انھوں نے فرمایا کہ "میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلے کروں گا۔ اگر کسی مسئلے کا حل کتاب اللہ میں نہ ملا تو پھر سنت رسولؐ کی روشنی میں فیصلے کروں گا۔ اور اگر کسی مسئلے کا حل سنت رسولؐ میں بھی نہ پا سکا تو اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔" آپ نے اس طریقے کی رسولؐ نے توثیق کر دی اور فرمایا "اللہ سبحانہ کی ذات لائق ستائش ہے کہ اس نے اپنے رسولؐ کے قاصد کو ایسی توفیق عطا فرمائی جس سے اس کا رسولؐ راضی ہے۔"

۴۲۱: قرآن کے لحاظ سے سنّت کا مقام۔

قرآنِ کریم اسلامی قانون کا اوّلین مصدر اور قانون کی اہم ترین اساس ہے جب کہ سنت قرآن کے بعد قانونِ اسلامی کا دوسرا ماخذ اور مرتبے اور اہمیت میں قرآن کے بعد ہے۔

احکامِ سنت کے قانونی لحاظ سے درج ذیل تین پہلو ہیں:

(۱) یا تو سنت سے کسی ایسے حکم کی تائید و تاکید ہو گی جو قرآن میں موجود ہے، اس صورت میں اس حکم کا مرجع قرآن و سنت دونوں ہوں گے، جیسے بغیر حق قتل کرنے کی حرمت، جھوٹی گواہی اور چوری کی ممانعت۔ اور ایسے ہی وہ تمام احکام اور ممانعتیں جو قرآن اور سنت میں بیان ہوئی ہیں۔

(۲) یا سنت سے کسی ایسے حکم قرآنی کی تفسیر و وضاحت ہو گی، جس کو قرآن نے مجملاً ذکر کیا ہے۔ یا سنت سے کوئی ایسا حکم مقیّد ہو جائے گا جو قرآن میں مطلق ہے،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یا ایسے حکم کی تخصیص ہو جائے گی جو قرآن میں عام مذکور ہوا ہے۔ سنت رسول کی اس تفسیر تقیید اور تخصیص سے مقصود قرآنی حکم کی تشریح اور وضاحت ہوتی ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے اپنے رسول کو یہ حق و اختیار دیا ہے کہ وہ قرآنی نصوص و آیات کی توضیح فرمائیں۔

جیسا کہ ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ ۔

(النحل: ۴۴)

اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں پر واضح کر دیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے۔

چنانچہ سنت نے اقامت صلوٰۃ، حج اور زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کی ہیں، کیونکہ قرآن کریم میں اقامت صلوٰۃ، ایتاء زکوٰۃ اور حج کا حکم تو ضرور دیا گیا ہے مگر رکعتوں کی تعداد، نماز کی کیفیت، زکوٰۃ کی مقدار اور مناسک حج نہیں بیان فرمائے۔

بیشتر مقامات پر سنت نے قرآن کے بیان کردہ احکام کی تقیید اور تخصیص بھی کی ہے، چنانچہ قرآن کریم نے تجارت کو جائز قرار دیا ہے سود کو حرام بیان فرمایا۔ اور سنت نے اس حکم کے ذیل میں سودی تجارتیں بیان کر دیں۔ قرآن کریم نے مردار اور خون کو حرام قرار دیا، مگر سنت نے اس اطلاق کو مقیّد کر کے اس حرمت کو مخصوص کر دیا اور مردار اور خون کی جو انواع حلال ہیں انہیں بیان کر دیا۔ قرآن کریم میں میراث کا حق دار اولاد کو مطلقاً قرار دے دیا گیا، مگر سنت نے قاتل کی میراث روک دی۔ قرآن کریم نے چوری کی سزا قطع ید (ہاتھ کاٹنا) مقرر کی مگر سنت نے اس حکم میں یہ تخصیص کی کہ مسروقہ مال چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہو اور یہ مال کسی محفوظ جگہ رکھا ہوا ہو۔

(۲) سنت کسی ایسے حکم کا اثبات کرتی ہو جس سے قرآن نے خاموشی اختیار کی ہے۔ اس لئے ایسا حکم جس کی قرآن میں کوئی دلیل موجود نہ ہو اس کی اساس سنت ہی کو قرار دیا جائے گا۔ جیسے ارشاد گرامی ہے

"(ایک مرد کے ساتھ) کسی عورت کی شادی اس عورت کی پھوپھی اور چچی کے ہمراہ درست نہیں ہے۔"

اور جیسے سونے اور ریشم کی حرمت کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے:

"یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور میری عورتوں کے لئے حلال ہیں۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور جیسے آپ کا فرمان ہے:

"رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہیں"

۱۲۵: بلحاظ روایت سنت کی اقسام۔

بلحاظ روایت سنت کی تین اقسام ہیں:

(۱) سنت متواترہ

(۲) سنت مشہورہ، اور

(۳) سنت احاد

۱۔ سنتِ متواترہ وہ سنت کہلاتی ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر افراد نے نقل کیا ہو کہ ان کی کثرت اور امانت کی بنا پر ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عادتاً ممکن نہ ہو۔ پھر ان اصحاب سے بھی اسی طرح بہت سے افراد نے نقل کیا ہو اور ان سے بھی بہت سے افراد نے نقل کیا ہو، اسی طرح یہ سنت اپنے راویوں کے ہر طبقے کی سند سے ہم تک پہنچ گئی ہو اور ہر طبقے میں اس قدر افراد ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہ ہو۔ اس قسم میں ادائیگی نماز، روزہ اور دیگر شعائر دین سے متعلق وہ تمام عملی سنتیں داخل ہیں جنھیں صحابہ کرام کی کثیر تعداد نے آپ سے حاصل کیا اور ان سے دوسرے مسلمانوں کے گروہ نے ان عملی سنتوں کو اخذ کیا اور اختلاف زمانہ اور فاصلوں کی زیادتی کے باوجود ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

۲۔ سنتِ مشہورہ وہ ہے جس کو رسول اللہؐ سے ایک صحابی نے یا چند صحابہ نے جن کی تعداد حدِ تواتر سے کم ہو، روایت کیا ہو، پھر ان صحابی یا صحابہ سے اتنی تعداد نے نقل کیا ہو جو تعداد تواتر کی ہے اور اس کے بعد کے طبقات کی تعداد بھی تواتر کی تعداد ہو۔ اس قسم میں حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہما کی روایتیں داخل ہیں۔

۳۔ سنتِ احاد وہ ہیں جن کو رسول اللہؐ سے کسی ایک فرد نے یا ان چند افراد نے جن کی تعداد تواتر کی تعداد سے کم ہو روایت کیا ہو، پھر ان سے اسی طرح ایک فرد نے یا ایسے چند افراد نے جن کی تعداد تواتر کی تعداد سے کم ہو روایت کیا ہو اور اسی طرح یہ روایت ہم تک پہنچی ہو کہ راویوں کے ہر طبقے میں روایت کرنے والے افراد کی تعداد تواتر کی حد کو نہ پہنچتی ہو۔ اس قسم میں بیشتر احادیث داخل ہیں۔

۱۲۶: سنتیں قطعی ہیں یا ظنی ہیں؟

سنتِ متواترہ کا رسول اللہؐ سے ورود قطعی ہے کیونکہ تواتر کے ساتھ کسی امر کا نقل ہونا راویوں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے صدق کا یقین بہم پہنچاتا ہے۔ سنتِ مشہورہ کی صحابی سے آمد قطعی ہے مگر خود رسول اللہ ؐ سے آمد یقینی نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ سے اس کے روایت کرنے والے تواتر کی حد میں داخل نہیں ہیں جبکہ صحابی سے اس کی روایت کرنے والے اس قدر افراد ہیں جو تواتر کی حد میں داخل ہیں۔ اور سنتِ احاد کی رسول اللہ ؐ سے آمد ظنی ہے۔

سنتوں میں اگر احتمالِ تاویل نہ ہو تو وہ قطعی الدلالت ہیں (یعنی ان کا مفہوم یقینی ہے) اور اگر ان میں تاویل کا احتمال ہو تو وہ ظنی الدلالت ہیں (یعنی ان کا مفہوم یقینی طور پر متعین نہیں ہے)

۱۲۷ : سنت کی حجیت۔

رسول اللہ کے تمام اقوال، افعال اور تقاریر جن کا مقصد قانون سازی ہو اور جو بسندِ صحیح ہم تک پہنچے ہوں بلا اختلاف قطعیت اور ظنِ غالب بہم پہنچاتے ہیں اور مسلمانوں کے لئے حجت لازمہ اور بلا اختلاف واجب الاتباع قانونی ماخذ سمجھے جاتے ہیں، خواہ ان کا ورود قطعی ہو یا ظنی ہو۔ کیونکہ سنتِ متواترہ تو اس لئے واجب الاتباع ہیں کہ ان کا رسول اللہ ؐ سے ورود قطعی ہے اور سنتِ مشہورہ اور سنتِ احاد کا اگرچہ رسول اللہ ؐ سے ورود ظنی ہے مگر وہ اس لئے واجب الاتباع ہیں کہ ان کے راویوں میں عدالت اور اتقان کی صفات درجۂ کمال میں موجود ہونے کی بنا پر ان کی صحت کا گمان غالب ہو گیا ہے۔

غرض احکامِ سنت لازمی اور واجب الاتباع ہیں کیونکہ قرآن نے انہیں لازمی اور واجب الاتباع قرار دیا ہے۔

چنانچہ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ۔ (النساء: ۵۹)

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول ؐ کی اور اپنے میں سے اہلِ اختیار کی اطاعت کرو۔ پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول ؐ کی طرف لوٹا لیا کرو۔

نیز ارشاد ہے:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ ۔ (النساء: ۸۳)

اور انہیں جب کوئی بات امن یا خوف کی پہنچتی ہے تو یہ اسے پھیلا دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اسے رسولؐ کے یا اپنے میں سے صاحبانِ امر کے حوالے کر دیتے تو ان میں سے جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں اس کی حقیقت بھی جان لیتے۔

مزید ارشاد فرمایا:

مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (النساء: ۸۰)

جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اُس نے اللہ ہی کی اطاعت کی۔

نیز ارشاد ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۔ (النساء: ۶۴)

اور ہم نے جو بھی رسول بھیجا وہ اس غرض سے کہ اس کی اطاعت اللہ کے حکم سے کی جائے۔

نیز فرمایا:

قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ ۔ (آلِ عمران: ۳۲)

آپ کہہ دیجئے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کرو۔

مزید فرمایا:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (آلِ عمران: ۳۱)

آپ کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔

مزید فرمایا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ (الاحزاب: ۳۶)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور کسی مومن یا مومنہ کے لئے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے اس امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے۔

نیز ارشاد فرمایا:

وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا

(الحشر: ۷)

تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس سے وہ تمہیں روک دیں، رُک جایا کرو۔

غرض نصِ قرآنی کی رُو سے سنّت واجب الاتباع قانون ہے، صحابہ کرام آپ کی حیاتِ مبارکہ میں اور آپ کے بعد سنت کے واجب الاتباع ہونے پر متفق رہے ہیں۔ آپ کے زمانۂ حیات میں صحابہ کرام آپ کے جملہ احکام نافذ کرتے رہے آپ کے احکامات اور ممانعتوں پر عمل کرتے رہے، حلال کو حلال جانتے رہے اور حرام کو حرام سمجھتے رہے اور آپ کی وفات کے بعد جب صحابہ کرام کسی واقعے کا کوئی حکم قرآن میں نہ پاتے اس کے بارے میں سنّتِ رسولؐ معلوم کرتے تھے، خود حضرت ابوبکرؓ کو اگر کسی مسئلے سے متعلق سنّت یاد نہ ہوتی تو آپ مسلمانوں سے استفسار فرماتے کہ اس مسئلے سے متعلق سنت کس کو یاد ہے، یہی طرزِ عمل حضرت عمرؓ، دیگر صحابہ اور تابعین کا تھا۔

۱۲۸: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور آپ کے افعال قانون ہیں؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور آپ کے افعال کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک قسم ان افعال کی ہے جو آپ سے بحیثیت انسان ظاہر ہوئے ہیں، اٹھنا، بیٹھنا اور کھانا اور پینا، اس قسم کے افعال قانون نہیں ہیں کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا حصہ نہیں ہیں بلکہ تقاضائے بشریت ہیں۔

بعض افعال آپ سے ایسے صادر ہوئے کہ دلیل سے یہ معلوم ہوا کہ یہ افعال آپ کی خصوصیات میں سے ہیں اور ان افعال میں کوئی آپ کا شریک نہیں ہے۔ یہ افعال بھی قانون نہیں ہیں، بلکہ صرف آپ کے ذاتی خصائص ہیں۔ جیسے آپ کا چار سے زیادہ شادیاں کرنا، مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا، پے درپے روزے رکھنا۔ وغیرہ۔

بعض افعال آپ سے اس طرح صادر ہوئے کہ ان کی اساس دنیاوی مسائل میں آپ کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذاتی تجربہ تھا۔ جیسے تجارت وزراعت اور لشکروں کی تنظیم۔ ان افعال کو بھی قانون نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ ان کی اساس ذاتی تجربہ ہے، خود آپ بھی ان افعال کو قانون نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ جب آپ نے بعض صحابہؓ کو تأبیر نخل (کھجور کا پیوند) کا مشورہ دیا اور پھل صحیح نہیں آیا، تو آپؐ نے اپنی رائے سے رجوع کرکے فرمایا "تم اپنے دنیا کے مسائل سے زیادہ باخبر ہو۔ اور جب آپؐ نے جنگِ بدر میں لشکر کو ایک مخصوص مقام پر صف آراء کرنا چاہا تو کسی صحابی نے پوچھا۔ کیا یہ بات آپؐ پر اللہ سبحانہ نے نازل فرمائی ہے یا یہ آپؐ کی رائے اور جنگی چال ہے؟ اس پر آپؐ نے فرمایا۔ نہیں یہ میری جنگی چال ہے۔ اس جواب کے بعد اس صحابی نے بتایا کہ ان ان وجوہات کی بنا پر فلاں مقام پر لشکر کو صف آراء کرنا مناسب ہوگا۔ اور آپؐ نے اس صحابی کا مشورہ قبول کر لیا۔

البتہ جن اقوال اور افعال کا صدور آپؐ سے تشریع، تعلیم اور ارشاد کے مقصد کے لئے ہوا ہے، وہ تمام اقوال و افعال لازمی قانون ہیں۔ جیسے آپؐ کا فرمان:

"تم بھی اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتا دیکھو"۔

نیز فرمایا:

"اپنے مناسک مجھ سے سیکھو"۔

اور جیسے ارشادِ الٰہی:

(فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا) کے بیان میں چور کا داہنا ہاتھ پہنچے سے کاٹنا۔

اور جیسے رجم شدہ شخص کے بارے میں آپؐ کا حکم کہ اسے دفن کرو اور اس پر نماز جنازہ پڑھو۔ اور جب آپؐ سے حضرت ماعزؓ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا "وہی کچھ کرو جو تم اپنے مُردوں کا کیا کرتے ہو"۔

اور جیسے جب آپؐ نے اقامتِ حد کا ارادہ فرمایا تو آپؐ نے ایسا کوڑا پسند فرمایا جو نہ زیادہ نرم تھا اور نہ زیادہ سخت۔

اور جب آپؐ سے حضرت ام سلمہؓ نے روزے دار کے بوسے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا:

"تم لوگوں کو بتا دو کہ میں خود روزے کی حالت میں بوسہ لیتا ہوں"۔

اور جب حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے دوران بالوں کے تر کرنے کے بارے میں پوچھا تو فرمایا:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"مجھے تو یہی کافی ہے کہ میں اپنے سر پر پانی کے تین چلو ڈال لوں"۔

عدم انزال کی صورت میں غسل واجب ہونے کے بارے میں صحابہ کرام میں اختلاف ہوا۔ حضرت عمرؓ حضرت عائشہؓ کے پاس پہنچے اور ان سے استفسار فرمایا تو انہوں نے ارشاد فرمایا "میں نے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صورت میں غسل کیا ہے"۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اس کا حکم دے دیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ دورانِ طواف میں حجر اسود کا بوسہ لیتے اور فرماتے "میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے، تو کسی کو نفع یا نقصان نہیں پہنچا سکتا، اگر میں نہ دیکھتا کہ رسول اللہ نے تجھے بوسہ دیا ہے تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا"

مندرجہ بالا بیان سے یہ ثابت ہوا کہ اگر رسول اللہؐ کا قول اور فعل واجب الاتباع نہ ہوتا تو صحابہ کرامؓ اس قدر احتیاط کے ساتھ آپؐ کے قول و افعال پر عمل پیرا نہ ہوتے۔

ماخذِ سوم: اجماع

۱۲۹: اجماع کی تعریف

اجماع کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی بھی دور میں امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کسی حکم شرعی پر متفق ہو جائیں۔

۱۳۰: اجماع کی حجیت

اگر امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کسی واقعے کے حکم کے بارے میں بیک وقت یا منفرق اوقات میں متفق ہو جائیں تو اس اجماع کی پیروی لازم ہے اور یہ اجماع متعلقہ حکم پر قطعی اور یقینی دلیل متصور ہوگا۔ لیکن اگر تمام مجتہدین متفق نہ ہوں بلکہ اکثریت متحد ہو تو اس اکثریتی اجماع کو ظنی دلیل قرار دیا جائے گا، جس کی عام افراد پر اتباع لازم ہوگی مگر خود مجتہدین اس کے برخلاف رائے رکھ سکتے ہیں، جب تک کہ خود ولی امر (حاکم وقت) اس اجماع کو لازم نہ قرار دے دے، اس صورت میں یہ اجماع سب کے لئے لازم ہو جائے گا۔

۱۳۱: اجماع کی قانونی اساس

اجماع کی اوّلین اساس قرآن اور سنت ہیں، اور ان دونوں کے بعد اجتہاد ہے۔ اجتہاد کی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بنیاد مجرد تحکم پر قائم نہیں بلکہ شریعت کی روح اور اصولِ عامہ پر استوار ہے جب کہ قرآن و سنت کی نص صریح موجود نہ ہو، اور مجتہدین کا ایک حکم متعین پر اتفاق کر لینا اس امر کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ حکم شریعت کے عمومی اصول و مبادی اور روح شریعت کے موافق ہے، کیونکہ مختلف علاقوں، جدا جدا ماحول اور علیحدہ علیحدہ مسلک کے حامل مجتہدین کا کسی ایک رائے پر اتفاق کر لینا اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا اجماع حق پر ہوا ہے۔

قرآن اور سنت نے اجماع کو لازمی قانون کا درجہ دیا ہے۔ اور اجماع کی قانونی حیثیت اور اس کی اتباع کے لازمی ہونے کا مرجع قرآن اور سنت ہیں۔ چنانچہ:

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۔ (النساء: ۵۹)

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو۔

اس آیت میں اولی الامر سے مراد بالاتفاق حکام اور علماء ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے دائرہ کار میں ولی امر ہے۔ اگر علماء کرام کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو از روئے نص قرآنی ان کی اطاعت لازمی اور واجب ہے۔

اسی طرح ارشادِ الٰہی ہے:

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۔ (النساء: ۸۳)

اور اگر یہ لوگ اسے رسول کے یا اپنے میں سے صاحبان امر کے حوالے کر دیتے تو ان میں سے جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس کی حقیقت بھی جان لیتے۔

آیت بالا میں اولی الامر سے مراد علماء ہیں۔

سنت میں جماعت کی رائے کو لغزش سے پاک بالکلیہ درست گردانا گیا ہے اور جس رائے پر اتفاق ہو جائے اسے اللہ کے یہاں نیکی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"میری امت کے لوگ لغزش پر جمع نہیں ہو سکتے۔"

نیز فرمایا:

"اللہ سبحانہ، میری امت کے لوگوں کو گمراہی پر جمع نہیں فرماتا۔"

مزید فرمایا:

"جس امر کو تمام مسلمان بہتر سمجھیں وہ خدا کے یہاں بھی بہتر ہوگا۔"

۱۳۲: اجماع، قوانین ضابطوں اور قراردادوں کا ماخذ ہے۔

عموماً فوجداری قوانین ایسی دفعات پر مشتمل ہوتے ہیں جو مخصوص قانون ساز ادارے جاری کرتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ دستوری حکومت کی تشکیل کیا ہو۔ مصر میں یہ دفعات اس وقت قانون کا درجہ حاصل کرتی ہیں جب کہ وہ پارلیمنٹ کے ذریعے سے منظور ہوں، اور اگر پارلیمان کے بغیر ہی شاہ کوئی فیصلہ صادر کردے تو وہ آرڈی ننس کہلاتا ہے، جیسا کہ مصری دستور کے مادہ نمبر ۴۱ میں بیان کیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں پارلیمان کی اکثریت کی توثیق لازمی ہوتی ہے، اگر پارلیمان توثیق کردے تو شاہ اس کا اجراء کر دیتا ہے اور وہ تمام افراد پر لاگو ہو جاتا ہے گویا ایک قسم کا نامکمل اجماع مصری قوانین کا ماخذ بن گیا، یہ اجماع نامکمل اس لئے ہے کہ اس میں اکثریت نے ان اصول و قواعد پر اتفاق کر لیا جن پر قانون مشتمل ہے، مگر یہ اتفاق سے کئے ہوئے فیصلے اجماع کی وجہ سے لاگو نہیں ہوتے بلکہ ان کی تعمیل اس بناء پر لازم ہوتی ہے کہ اس قانون کو ولی امر نے جاری اور نافذ کیا ہے۔ اس لئے اس صورت میں اجماع دلیل قطعی نہیں ہے بلکہ دلیل ظنّی ہے۔

قانون کی تنفیذ کی خاطر جو قواعد تنظیمی اور مقامی ادارے جاری کرتے ہیں وہ ضابطے (Regulations) اور قراردادیں (Resolutions) کہلاتے ہیں۔ ان اداروں کو ان قواعد کے جاری کرنے کا اختیار قانون کے تحت عطا ہوتا ہے۔ اور ان کے ان قواعد کے اجراء کا ماخذ وہی نامکمل اجماع ہوتا ہے جو نامکمل اجماع خود قانون کا ماخذ بنتا ہے اور ان میں بھی تعمیل کے لازم ہونے کی قوت ولی امر کے اجرائے قانون سے آتی ہے اور اس امر سے آتی ہے کہ حاکم وقت نے ان اداروں کو تنفیذی قوت (Executing Power) عطا کر دی ہے۔

۱۳۳: شریعت اسلامیہ میں قوانین، ضابطوں اور قراردادوں کی حیثیت۔

شریعتِ اسلامیہ میں قوانین، ضابطے اور قراردادیں اسلامی قانون کی تکمیل متصور ہوتی ہیں کیونکہ ان مسائل میں جن کا براہِ راست تعلق مفاد عامہ سے ہو یا افراد کے مفادات سے ہو، یا بالواسطہ طور پر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان کا فائدہ عامۃ الناس یا افراد کو پہنچ رہا ہو۔ شریعتِ اسلامیہ اولی الامر کو قانون سازی کا حق عطا کرتی ہے اور یہ اجازت دیتی ہے کہ ہر اسلامی ملک کا قانونی اقتدار اگر مفادِ عامہ کا تقاضا ہو تو کسی بھی جائز کام پر سزا متعین کر دے یا اگر تقاضائے مصلحت ہو تو جرم کو معاف کر دے یا جرم کی سزا کو یا اس کے کچھ حصہ کو معاف کر دے[1] یا تعزیری جرائم میں سے کسی جرم میں عدالتی اختیار کی تحدید کر دے یا بتقاضائے مفادِ عامہ عدالتی اختیارات میں مزید توسیع کر دے۔

شرعی اقتدار کے جاری کردہ تمام قوانین، ضابطے اور قراردادیں نافذ ہیں اور ان کی اتباع لازم ہے، بشرطیکہ کوئی بھی ضابطہ یا قرارداد واضح شرعی نصوص کے مخالف نہ ہو یا شریعت کے عام اصولوں اور روحِ شریعت سے متصادم نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا تو یہ ضابطے اور قراردادیں بالکل باطل ہوں گی، جیسا کہ ہم نسخ کے موضوع پر گفتگو کے دوران بیان کریں گے۔

۱۳۴: اجماع کو قانونی حیثیت دینے میں شریعت اسلامیہ نے انفرادیت اختیار نہیں کی ہے

بعض حضرات بے جا طور پر یہ خیال کرتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے اجماع کو قانونی حیثیت دے کر انفرادیت اختیار کی ہے۔ جب کہ تمام غیر اسلامی ممالک میں بھی مروّج جدید قوانین کی تطبیق اور تشریح میں اجتماعی رائے کو اساس کا درجہ حاصل ہے۔ ان ممالک میں قوانین کا اجراء اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک قانون ساز اداروں کی اکثریت ان سے اتفاق نہ کرے۔ اور جن قانونی نظریات پر ماہرینِ قانون اور عدالتوں کے ججوں کی اکثریت کا اتفاق ہوتا ہے اس کو قانون سے کمتر درجے کی قوت لازماً حاصل ہو جاتی ہے، جس کا منبع یہی نامکمل اجماع ہوتا ہے۔ اگر ججوں کی آراء میں اختلاف ہو تو جدید قوانین اکثریت کی رائے کے حق میں فیصلہ دے دیتے ہیں۔ چنانچہ اگر عدالت تین ارکان پر مشتمل ہو تو وہ رائے فیصلہ کن ہو گی جس پر دو متفق ہوں۔ اور اگر عدالت ہائے عالیہ میں کسی قانونی اصول کے مفہوم کے تعین میں اختلاف ہو جائے یا دفعات کی تعبیر متنازعہ فیہ ہو جائے تو فیصلہ تمام عدالتوں کے ججوں کی اکثریت کی رائے کے مطابق ہوتا ہے۔ اس بیان کا یہ مطلب ہوا کہ جدید قوانین نہ صرف یہ کہ اجماع کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس نامکمل اجماع کو بھی قانون سازی، تعبیر اور تطبیق میں ماخذ تصور کرتے ہیں جو اکثریت کی رائے کا حامل ہو۔

---

[1] ۱۹۱ اور اس کے بعد کے فقرے ملاحظہ فرمائیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماخذِ چہارم: قیاس

۱۳۵: قیاس کی تعریف ؛

قیاس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ایسے مسئلے کو جس میں کوئی نصِ شرعی موجود نہ ہو، حکم کی علت میں اشتراک کی بنا پر اس مسئلے سے ملایا جائے جس میں واضح اور منصوص طریقے پر شرعی حکم موجود ہو۔

اس تعریف کے لحاظ سے قیاس کے چار ارکان وجود میں آتے ہیں؛

(۱) مَقِیس علیہ (جس پر قیاس کیا گیا) یعنی وہ مسئلہ جس میں اس کا حکم بیان کرنے والی نص موجود ہے۔ اس کا نظام اصول فقہ (Jurisprudence) کی زبان میں اصل ہے۔

(۲) مَقِیس (جسے قیاس کیا گیا) یعنی وہ مسئلہ جس میں اس کے حکم کی حامل نص موجود نہیں ہے اور جس کے حکم کا معلوم کرنا اس قیاس سے مقصود ہے۔ اسے اصولِ فقہ میں "فرع" کہا جاتا ہے۔

(۳) حکم : اس سے مراد وہ حکم شرعی ہے جو اس مسئلے کے بارے میں موجود ہے جس میں نص وارد ہے اور جس سے فرع کا حکم معلوم کرنا مقصود ہے۔

(۴) علت : اس وجہ کو کہتے ہیں جس کی بنا پر وہ حکم اصل میں وجود میں آیا ہے اور جو وجہ فرع میں بھی موجود ہے[۱]

۱۳۶: کیا تمام احکام میں قیاس ممکن ہے ؟

تمام احکام شرعیہ میں قیاس کے اجرار کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ تعلیل گروہ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قیاس تمام احکامِ شرعیہ میں جائز ہے اس لئے کہ تمام احکام کی نوعیت یکساں ہے اور سب ہی حکم شرعی کی حد میں داخل اور اس میں مشترک ہیں۔ اور انہی احکام شرعیہ میں سے بعض احکام قیاس کے ذریعے ثابت ہوئے ہیں تو اگر بعض مثالوں میں قیاس جائز ہے تو دیگر مثالوں میں بھی جائز ہونا چاہیئے۔

اس کے برعکس جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عمومی حیثیت سے تمام احکامِ شرعیہ میں قیاس کا

---

[۱] عبدالوہاب خلاف، اصول الفقہ، ص ۴۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اجراء درست نہیں ہے، اگرچہ یہ تمام ایک ہی حد میں کیوں نہ داخل ہوں کیونکہ تمام احکام تمیّز اور تنوع کی جدا جدا وجوہات کی بنا پر باہم متنوع اور متمیز ہیں اور بعض احکام میں قیاس کا اثبات وجواز اپنی خصوصیت اور تعیین کی بنا پر ہوتا ہے اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ مجرد حکم شرعی ہے۔ ان فقہاء کی نظر میں تمام احکام میں قیاس درج ذیل دو وجوہات کی بنا پر ممنوع ہے:۔

(۱) جملہ احکام میں قیاس ایک امرِ ممتنع پر منتج ہوتا ہے اس لئے ممتنع ہے۔ کیونکہ یہ ضروری ہے کہ ہر قیاس کی کوئی 'اصل' ہو، جس پر قیاس کیا جا سکے۔ اگر ہر حکم قیاس سے ثابت ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قیاس کی اصل بھی قیاس سے ثابت ہوگی اور اس اصل کی اصل کا حکم بھی قیاس سے ثابت ہو گا اور اگر یہ سلسلہ بغیر کسی اختتام کے جاری رہے تو کسی بھی قیاس کا وجود ممکن نہیں رہے گا کیونکہ قیاس ایسی 'اصول' پر موقوف ہو جائے گا، جن کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

(۲) بعض احکام شرعیہ سے ایسے قبیلوں کا اثبات ہوتا ہے، جن کے معنی کی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی، جیسے غیر شادی شدہ زانی کو سو کوڑے مارنا اور تہمت کی سزا میں اسّی کوڑوں کی سزا دینا، ایسی صورت میں قیاس کا اجراء دشوار ہے کیونکہ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ 'اصل' کی علّت کو فرع میں ثابت کیا جائے مگر جس اصل کی علت ہی قابلِ فہم نہ ہو تو اس علّت کو قیاس کر کے فرع میں کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے[۱]۔

۳/۱: جرائم اور عقوبات میں قیاس ۔

جو فقہاء کرام تمام احکام میں قیاس کو جائز نہیں قرار دیتے ان کا اس باب میں اختلاف ہے کہ جرائم اور عقوبات میں قیاس جائز ہے یا نہیں۔ بعض جائز قرار دیتے ہیں اور بعض ناجائز اور ہر ایک فریق اس سلسلے میں دلائل رکھتا ہے۔ چنانچہ جو حضرات جرائم اور عقوبات میں سزا کے جواز کے قائل ہیں وہ درج ذیل دو دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کس طرح فیصلے کرو گے؟ تو انہوں نے فرمایا میں کتاب اللہ کے ذریعے فیصلے کروں گا، اگر کوئی امر کتاب اللہ میں نہ ملا تو سنّتِ رسول کے ذریعے فیصلہ کروں گا، اور اگر قرآن و سنّت دونوں میں حکم نہ ملا تو پھر اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا۔ تو رسول اللہ نے اس پر ان کی توثیق فرمائی۔ یہاں پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا ایک غیر مقید تعبیر ہے اور اس میں کوئی تفصیل مذکور نہیں ہے، اس لئے جرائم اور عقوبات

---

[۱] الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۴، ص ۸۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں بھی قیاس جائز ہے۔

(۲) جب صحابہ کرامؓ نے شارب خمر (شرابی) کی حد کے بارے میں مشورہ کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا:
"جب کوئی شخص مے نوشی کرے گا تو مدہوشی ہوگی، مدہوشی کی حالت میں ہذیان بکے گا اور ہذیان میں لوگوں پر جھوٹے الزام لگائے گا"۔ چنانچہ صحابہؓ نے جھوٹے الزام کی سزا شراب کی سزا مقرر کر دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ نے مے نوشی کی سزا کو جھوٹے الزام کی سزا پر قیاس کیا۔ اس قیاس پر کسی نے اختلاف نہیں کیا اور اس طرح اس سزا پر اجماع ہو گیا۔

جو فقہاء کرام قیاس کے عدم جواز کے قائل ہیں، وہ درج ذیل تین دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) حدود اور کفارات ایسے امور مقدرہ میں سے ہیں جن کے اندازے کو لازم کرنے والے مفہوم کا تعقل ممکن نہیں ہے جبکہ قیاس کی اساس ہی اصل کے حکم کی علت کو سمجھنا ہے، جن احکام کی علت ہی سمجھ میں نہ آئے، ان میں قیاس متعذر (دشوار) ہے۔

(۲) حدود، عقوبات (سزائیں) ہیں اور کفاروں میں بھی شائبہ عقوبت ہے اور قیاس خطاء کا احتمال ہے اور خطا کا احتمال شبہ ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے رسول اللہ کا فرمان ہے:

"شبہات کی موجودگی میں حدود ساقط کر دو"۔

(۳) شریعت نے چوری کی قطع ید بیان کی ہے جبکہ حربی کفار سے خفیہ خط و کتابت میں یہ سزا مقرر نہیں کی، حالانکہ قیاساً اس میں ہونی چاہیئے تھی، اسی طرح ظہار کو جھوٹ اور برائی ہونے کی بنا پر اس میں کفارہ لازم کیا ہے مگر ارتداد میں کفارہ واجب نہیں کیا حالانکہ اس کی برائی اور جھوٹ ظہار سے زیادہ ہے۔ تو جب ان امور میں شریعت نے ان سزاؤں کو لازم نہیں کیا جن میں لازم کرنا زیادہ ضروری تھا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ عقوبات میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔[1]

اس دوسری رائے کے دلائل اس قدر مضبوط ہیں کہ آپ اس کو پہلی رائے پر ترجیح دے سکتے ہیں بالخصوص اگر ہم یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھیں کہ شراب نوشی کی حد کا اثبات قیاس کی بناء پر نہیں ہے بلکہ اجماع کی بناء پر ہے اور اس میں طریقۂ قیاس سے استدلال کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ قانون لازم قیاس سے نہیں بنا ہے بلکہ اس کو یہ حیثیت اجماع سے ملی ہے۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۴، ص ۸۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مگر اس کے باوجود یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ عقوبات میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جرائم میں قیاس کیا جائے اور جو لوگ جرائم میں قیاس کے جواز کے قائل ہیں ان کے قول کا مفہوم نئے احکام اور نئے جرائم کی تخلیق نہیں ہے، بلکہ اس دائرے کو وسعت دے دینا ہے جس پہ نصوص منطبق ہوتی ہیں۔ اس لئے جرائم اور عقوبات کے سلسلے میں قیاس کو قانون ساز ماخذ کا درجہ حاصل نہیں ہے بلکہ یہ ایک تشریحی ماخذ ہے جس سے ان افعال کے تعین میں مدد ملتی ہے جو نص کے ذیل میں آتے ہوں، چنانچہ اگر کسی علت کی بناء پر نص نے کسی معین صورت کو حرام قرار دیا تو قیاس کا کام یہ ہو گا کہ وہ ان تمام مماثل صورتوں کو اس نص کے ذیل میں لے آئے گا، جن میں علت تحریم موجود ہو گی۔ جیسے قیاس عمل قوم لوط کو زنا کے ساتھ، کسی شے سے قتل کو آلہ دھار دار سے قتل کے ساتھ، نشہ آور شے کو خمر کے ساتھ (بعض فقہاء کے نزدیک) اور قبر کو مکان یا محفوظ جگہ کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے، یہاں تک کہ کفن چور بھی سارق تصور ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس رائے کے اپنانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ اس پہ بڑی حد تک موجود عدالتیں کار فرما ہیں اور علمائے قانون اس کی تطبیق میں مزید توسیع کے لئے کوشاں ہیں۔

۱۲۸: فوجداری فیصلوں میں قیاس

فقہاء کرام فوجداری فیصلوں میں قیاس کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ قیاس کے علاوہ ان دیگر ماٰخذ کو بھی تسلیم کرتے ہیں جن کو وہ فوجداری قوانین کا ماٰخذ نہیں سمجھتے۔ جیسے رواج اور مذہب صحابی، چنانچہ بعض فقہاء زنا کے اقرار میں چار مرتبہ کی شرط پر قیاس کرتے ہوئے چوری میں دو مرتبہ اقرار لازمی خیال کرتے ہیں، مگر جو فقہاء اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے وہ اس شرط کو زنا کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں اور اس پر قیاس کو درست نہیں سمجھتے۔ بعض فقہاء جرائم میں عورتوں کی شہادت کو جائز قرار دیتے ہیں اور اسے دیوانی معاملات میں دو عورتوں کی گواہی پر قیاس کرتے ہیں۔ اور تمام فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جس شخص کو سنگسار کیا جا رہا ہو اس کے لیے گڑھا کھودا جائے (یہ حضرت علیؓ کا مسلک ہے) اور امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک مے نوشی کے اثبات کے لیے گواہوں کی گواہی کے ساتھ ملزم کے منہ میں شراب کی بو کا وجود بھی لازمی ہے (یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مسلک ہے)۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(ج)

فوجداری احکام (فوجداری نصوص) کی تشریح

۱۳۹: نصوص کی تشریح میں عدالت کا اختیار

عدالت جو نصوص کی تطبیق کرتی ہے اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ نصوص کی دلالت میں اخفاء اور گہرائی محسوس کرے یا عبارتوں میں تشابہات پائے جائیں تو وہ ان کی توضیح و تشریح کرے۔ نصوص سے احکام سمجھنے اور ان کی تطبیق کے لئے فقہاء کرام نے تشریحی قواعد وضع کئے ہیں جن میں بعض قواعد لغوی ہیں اور بعض قانونی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسمِ اوّل

تشریح و تعبیر کے لغوی قواعد

۱۴۰: ان قواعد کو کس طرح اخذ کیا گیا؟

ماہرینِ اصولِ فقہ نے ان قواعد کو عربی الفاظ، عبارات اور اسالیب کی تلاش و جستجو اور ان الفاظ و عبارات اور اسالیب کے لغوی لحاظ سے جو معروف معنی ہیں، ان پر ان کی دلالت کا مطالعہ کر کے مرتب کیا ہے۔ چنانچہ ان ماہرین کے مطالعے میں یہ امر آیا کہ الفاظ کی اور عبارتوں کی دلالتیں کبھی واضح ہوتی ہیں اور کبھی ان میں غموض (گنجلک پن) ہوتا ہے۔ اس لئے کہ خود الفاظ و عبارت کبھی واضح ہوتی ہیں اور کبھی دقیق ہوتی ہیں۔ پھر ان علماء نے یہ تحقیق کی کہ ایک لفظ کتنے معانی میں مشترک ہوتا ہے اور وہ اپنے افراد پر کس حد تک مشتمل اور کتنا عام ہوتا ہے یا اس میں اختصاص ہوتا ہے اور وہ بعض افراد پر مشتمل ہوتا ہے اور تمام افراد پر مشتمل نہیں ہوتا۔

غرض تشریح و تعبیر کے لغوی قواعد کے جاننے کے لئے ہمیں درج ذیل امور کا مطالعہ اشد ضروری ہے:۔

(۱) عبارتوں، الفاظ اور مفاہیم کی دلالتیں۔

(۲) دلالتوں کا وضوح اور ان کا خفاء۔

(۳) اشتراکِ الفاظ اور ان کی عمومیت اور اختصاص۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تشریح و تعبیر کے لغوی قواعد کی ایجاد تو اس لئے ہوتی ہے کہ نصوصِ شریعت کے معانی کے سمجھنے کے لئے انہیں استعمال کیا جا سکے، مگر یہ قواعد اس قدر لچک دار ہیں کہ عربی زبان میں بیان کی گئی ہر غیر شرعی نص کے معانی سمجھنے میں بھی معاون ہو سکتے ہیں۔

۱۳ا: عبارتوں، الفاظ اور مفاہیم کی دلالتیں:

یہ امر مسلّمہ ہے کہ ہر لفظ اور ہر عبارت کی ایک دلالت ہوتی ہے۔ نص شرعی بھی چونکہ الفاظ اور عبارتوں پر مشتمل ہوتی ہے اسلئے نص کی بھی ایک دلالت (مفہوم) یا متعدد دلالتیں ہوتی ہیں اور بالعموم نص کی انہی دلالتوں (مفاہیم) سے استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ دلالتیں یا مفاہیم پانچ ہوتے ہیں:

(۱) **مفہومِ عبارت:** مفہوم عبارت اس معنی کو کہا جاتا ہے جس کی جانب الفاظ نص خود ذہن کو لے جائیں، اور شارع (قانون ساز: اللہ سبحانہٗ، اور نبی کریم) کا بھی مقصد اس نص سے اس معنی کو سمجھانا ہو، کیونکہ قانون ساز جب کوئی نص بیان کرتا ہے تو وہ ایسے الفاظ اور عبارتوں کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے مقصد پر واضح طور پہ دلالت کریں۔ پھر وہ ان الفاظ اور عبارتوں کو اس طرح ترتیب دیتا ہے کہ جس شخص کو اس نص کا علم ہو وہ صرف اپنے علم سے اس منشا کو معلوم کرلے جو اس نص میں قانون ساز کی مراد ہے۔

(۲) **مفہوم اشارہ:** مفہوم اشارہ ایسے معنی کو کہتے ہیں جس کے لئے نہ تو نص کا تعین ہوا اور نہ صرف نص کے علم سے ذہن اس معنی کی جانب منتقل ہوتا ہو، مگر نص کی عبارت اور اس کے بعض الفاظ سے یہ معنی ضرور نکلتے ہوں۔ گویا مفہوم اشارہ ایسے معنی ہیں جو نص سے لازمی طور پہ نکلتے تو ہیں مگر وہ نص کے سیاق کا مقصود نہیں ہیں۔

جیسے اللہ سبحانہٗ کا یہ ارشاد:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ
يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا۔ (الحشر: ۸)

ان حاجت مند مہاجروں کا یہ خاص طور پر حق ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے جدا کر دیئے گئے ہیں، اللہ کے فضل اور رضامندی کے طلبگار ہیں۔

اس نص کا مفہوم عبارت جس کے لئے یہ نص وارد ہوئی ہے یہ ہے کہ فقراء مہاجرین کا مال فئے میں حصہ ہے، مگر اس نص کا مفہوم اشارہ یہ ہے کہ جو مال مہاجرین نے چھوڑا ہے وہ ان کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے کیونکہ جب انہیں فقراء کہا گیا تو اس کا یہی مطلب ہوا کہ اب کوئی مال ان کی ملکیت میں نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۳) **مفہوم دلالت:** مفہوم دلالت وہ معنی ہوتے ہیں جو روحِ نص اور اس کی منطق سے سمجھ میں آجائیں اگر نص کی عبارت کسی واقعے کے حکم پر کسی ایسی علت کی بنا پر جس نے اس حکم کو لازم کیا ہو، دلالت کرے تو اسی نوعیت کا ہر واقعہ جس میں اس حکم کی علت بھی موجود ہو، وہ اس نص کے مفہوم میں داخل ہو جائے گا بشرطیکہ اس واقعے میں علتِ حکم کی موجودگی اس واقعے کے مساوی ہو جس میں نص وارد ہوئی ہے یا اس سے بھی بڑھ کر ہو، نیز مساوات اور اولویت و فوقیت کی جانب ذہن خود بخود اور بغیر قیاس کے منتقل ہو جائے جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد:

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا۔ (الاسراء: ۲۳)

تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا۔

اس آیت میں اللہ سبحانہ نے والدین کے سامنے اُف کرنے اور انہیں ڈانٹنے سے منع فرمایا ہے اور اس فعل کو حرام قرار دیا ہے۔ نص کی عبارت کا یہی مفہوم ہے۔ مگر دلالت سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ جو بات بھی والدین کے سامنے اُف کرنے کے مساوی ہو یا اس سے زیادہ شدید ہو وہ بھی حرام ہوگی کیونکہ علتِ تحریم یہاں بھی موجود ہے اور جو بات اُف کرنے سے زیادہ شدید ہو اس میں علتِ تحریم اور بھی زیادہ موجود ہے اس لئے وہ بدرجۂ اولیٰ حرام ہے۔ البتہ جو امور اُف کرنے اور ڈانٹنے سے کمتر درجے کے ہوں وہ اس نص کے تحت داخل نہیں ہیں۔

اس طریقۂ استدلال کو قیاسِ جلی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہاں منطوق (جس امر کو بیان کیا گیا ہے) اور اس کے موافق مفہوم میں مساوات اور اولویت کو سمجھنا ظاہر ہے۔ اسی طرح مفہوم دلالت کو مفہوم موافقت بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ علتِ حکم میں منطوق کے مفہوم سے اس طرح ہم آہنگ ہے کہ صرف عبارت نص سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ اس کو فحوائے خطاب بھی کہا جاتا ہے، یعنی روحِ خطاب اور جو بات اس سے سمجھ میں آتی ہے۔

(۴) **مفہوم اقتضاء:** مفہوم اقتضاء نص کے اس معنی کو کہتے ہیں جس کی خود نص متقاضی ہو اور جس کے سمجھے بغیر نص میں وارد لفظ کے معنی درست اور صحیح نہ ہو سکیں۔

جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ۔ (النساء: ۲۳)

تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں۔

یہاں لفظ حُرِّمَتْ سے کئی معانی سمجھے جا سکتے ہیں مگر یہ معنی اس وقت تک درست اور صحیح نہیں ہو سکتے جب تک تحریم سے مراد تحریمِ زواج (نکاح کا حرام ہونا) نہ لی جائے اور یہی مفہوم اقتضاء ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور جیسے اللہ سبحانہ کا فرمان :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ۔ (المائدة : ۳)

تم پر حرام کیا گیا مُردار

یہاں مفہوم اقتضاء یہ ہے کہ تحریم سے مراد حرمتِ اکل (کھانا حرام ہونا) ہے ۔

(۵) **مفہوم مخالفت :** اس سے مراد وہ معنی ہیں جو مفہوم عبارت کے برعکس ہوں یا وہ معنی جس میں نص کی بیان کی گئی قیود موجود نہ ہوں ۔ ماہرینِ اصول مفہوم مخالفت کے بارے میں متفق نہیں ہیں چنانچہ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ ہر نص کی دو دلالتیں ہوتی ہیں ، ایک دلالت اس کے حکم معین پر ہوتی ہے جو اس کے منطوق میں موجود ہوتی ہے اور دوسری دلالت اس حکم کی نقیض یا مفہوم مخالفت پر ہوتی ہے ، جیسے ارشادِ الٰہی (اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) نص منطوق کے لحاظ سے دمِ مسفوح (بہایا گیا خون) کی تحریم پر دلالت کرتی ہے مگر ساتھ ہی مخالف نص مفہوم کی بنا پر اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ وہ دم حلال ہے جو مسفوح نہ ہو۔ اسی طرح جب بھی نص کا منطوق کسی معین حکم پر دلالت کرے گا اس کا مخالف مفہوم اس حکم کی ضد پر دلالت کرے گا۔ گویا ان حضرات کے یہاں مفہوم مخالف سے نص ساکت (خاموش) نہیں ہے ۔

دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ نص مفہوم مخالفت کو بیان نہیں کرتی کیونکہ نص صرف مفہوم منطوق کے بیان کے لئے ہوتی ہے مفہوم مخالف کے لئے نہیں ہوتی ۔ اس رائے کے مطابق نص کی دلالت منطوق میں موجود حکم معین پر ہوتی ہے جبکہ مفہوم مخالفت پر نص میں کوئی دلالت نہیں ہوتی ۔ یہی رائے زیادہ مناسب ہے ۔

۱۴۲ : مفاہیم کا تعارض

اگر مندرجہ بالا مفاہیم میں باہم تعارض پیدا ہو جائے تو مفہوم عبارت کو مفہوم اشارہ پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ مفہوم عبارت ہی وہ معنی ہیں جس کے لئے نص بیان کی گئی ہے جبکہ مفہوم اشارہ بعض الفاظ نص کے وہ معنی ہیں جو لازم آتے ہیں مگر وہ معنی بذاتِ خود شارع کا مقصود نہیں ہیں ۔

اگر مفہوم عبارت یا مفہوم اشارہ کا مفہوم دلالت سے متعارض ہو تو مفہوم عبارت یا مفہوم اشارہ کو ترجیح دی جائے گی ، کیونکہ یہ دونوں مفاہیم ان الفاظ سے اخذ ہوتے ہیں جو شارع نے اختیار کئے ہیں جبکہ مفہوم دلالت نص کی روح اور اس کی منطق سے سمجھ میں آتے ہیں ۔ ظاہر ہے جو معنی ہم روح نص (نص کے مزاج) سے سمجھ رہے ہیں یہ صحیح نہیں ہے کہ ان کی خاطر ہم ان عبارتوں اور الفاظ کے معنی کو نظر انداز کر دیں جن الفاظ اور عبارتوں کو خود شارع نے اختیار کیا ہے ۔

www.KitaboSunnat.com

مفہوم اقتضاء تمام مفاہیم پر مقدم ہے کیونکہ مفہوم اقتضاء کے بغیر نص کے الفاظ کے معنی درست اور صحیح نہیں ہو سکتے۔

مفہوم مخالف کے بارے میں ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ راجح رائے کے مطابق نص اس سے ساکت (خاموش) ہے اور اس طرح مفہوم مخالف کا کوئی عمل نہیں ہے۔

۱۴۳: دلالتوں کی وضاحت اور خفاء

معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے الفاظ، عبارات اور نصوص کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر واضح ہو اور کوئی غموض (گنجلک پن) اور خفاء نہ ہو، اور نہ ہی کوئی ابہام پایا جائے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو بلکہ اس میں پوشیدگی اور گنجلک پن ہو۔

واضح الدلالت (جس کی دلالت واضح ہو) میں وضاحت کا ایک ہی درجہ نہیں ہوتا بلکہ بعض دلالتیں دوسری دلالتوں سے زیادہ واضح ہوتی ہیں جیسا کہ غامض الدلالت (جن کا مفہوم پوری طرح واضح نہ ہو) کے بھی کئی درجے ہوتے ہیں جن میں عدم وضاحت ایک دوسرے سے کم یا زیادہ ہوتی ہے۔

۱۴۴: واضح الدلالت کی اقسام

واضح الدلالت (جن کا مفہوم واضح ہو) کی چار اقسام ہیں:

(۱) ظاہر

(۲) نَصّ

(۳) مُفَسَّر

(۴) مُحکَم

۱۴۵: ظاہر

ظاہر وہ ہے جس کا صیغہ اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت کرے، اس کے معنی کا سمجھنا خارجی قرینے پر موقوف نہ ہو اور اس کے معنی سیاق سے یعنی صیغہ کے بیان سے اصلاً مقصود نہ ہوں، جیسے اللہ سبحانہ کا قول:

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ (البقرۃ: ۲۷۶)

حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔

اس آیت میں بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے کا مفہوم بغیر کسی خارجی قرینے کے

www.KitaboSunnat.com

خود بخود اَحَلَّ اور حَرَّمَ کے الفاظ سے سمجھ میں آتے ہیں اور یہ معنی سیاق آیت کا مقصود نہیں ہیں، کیونکہ سیاقِ آیت میں تو یہ بات بیان کی گئی ہے کہ بیع اور ربا میں مماثلت نہیں ہے اور ان لوگوں کی تردید کی گئی ہے جنھوں نے کہا تھا کہ بیع بھی ربا جیسی ہے۔

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰواۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ (البقرۃ: ۲۷۵)

یہ سزا اس لئے ہوگی کہ وہ کہتے ہیں کہ بیع بھی تو سود ہی طرح ہے، حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔

ظاہر کا حکم: ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جب تک کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو جو اس کے ظاہر سے عدول کا تقاضا کرے، اس وقت تک ظاہر کے ظاہری حکم پر عمل لازم ہے، کیونکہ ظاہر میں اصل یہی ہے کہ اس کے لفظ کو ظاہری معنی سے نہ ہٹایا جائے تا آنکہ کوئی دلیل اس کو ظاہری معنی سے ہٹانے کی متقاضی ہو، اس سے دیگر معنی مراد ہوں۔

اگر ظاہر عام ہو تو اس کی تخصیص ہو سکتی ہے، اگر مطلق ہو تو تقیید ہو سکتی ہے اور اگر حقیقت ہو تو مجازی معنی مراد لئے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح تاویل کی دیگر صورتیں بھی بروئے کار آ سکتی ہیں۔ البتہ تاویل اس وقت تک درست نہیں ہو گی جب تک اس تاویل کی بنیاد نص، یا قیاس یا شریعت کے مزاج اور شریعت کے عمومی اصول پر قائم نہ ہو۔ اگر دلیل شرعی پر تاویل کی بنیاد نہیں تو وہ تاویل باطل ہے۔

۱۴۶: نص

نص وہ ہے جس کا لفظ واضح طور پر اپنے اس معنی مقصود پر دلالت کرے جو معنی سیاق کلام سے اصالۃً ظاہر ہوتے ہوں اگر لفظ کے معنی اس طور پر ظاہر ہوں اور سیاق کلام کا مقصود اصلی ہوں تو یہ لفظ اپنے اس معنی پر نص ہو گا۔ جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد: (وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) اس معنی پر نص ہے کہ بیع اور ربا میں کوئی مماثلت نہیں ہے، کیونکہ یہی لفظ کے ظاہری معنی ہیں اور یہی سیاقِ کلام کا مقصودِ اصلی ہے۔

نص کا حکم: نص کا حکم وہی ہے جو ظاہر کا ہے اور نص میں بھی ظاہر کی طرح تاویل ہو سکتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۴۷: مُفَسَّر

مفسّر وہ ہے جس کا لفظ واضح طور پر کسی ایسے تشریحی معنی پہ دلالت کرے کہ اس کے بعد تاویل کی گنجائش باقی نہ رہے، جیسے پاک دامن عورتوں کو تہمت لگانے والوں کے بارے میں اللہ سبحانہ کا یہ فرمان:

فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً ۔ (النور: ۴)

تو انہیں اسّی کوڑے مارو۔

نص اگر بذاتِ خود مجمل ہو لیکن شارع اس کی تفصیل بیان کر کے اس کے اجمال کو دُور کر دیں تو وہ نص بھی مفسر ہو گی۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الاسراء: ۳۳)

اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو، ہاں مگر حق بہ۔

اگرچہ نص مجمل ہے مگر نبیؐ نے یہ ارشاد فرما کر اس کی تشریح فرما دی کہ:

"مسلمان کا قتل تین وجوہات کی بناء پر ٹھیک ہو سکتا ہے، شادی شدہ ہونے کی حالت میں زنا کرنا، ایمان لانے کے بعد کفر کرنا اور کسی کو بلا وجہ قتل کر دینا"۔

مفسّر کا حکم: مفسر پر اس کی تفصیل کے مطابق عمل لازم ہے، اس میں نہ تاویل ہو سکتی ہے اور نہ اسے اس کے ظاہر ہونے سے ہٹایا جا سکتا ہے۔ وہ تفسیر و تشریح جس سے "تاویل کا احتمال باقی نہ رہے، وہ وہ تفسیر ہے جو خود لفظ نص سے ماخوذ ہو یا ایسے تشریحی بیان سے ماخوذ ہو جس کا منبع خود شارع کی ذات ہو، اس کے برعکس فقہاء اور مجتہدین کی تفسیر کو قانون کا درجہ حاصل نہیں ہو گا اور نہ اس سے "تاویل کا احتمال ختم ہو گا۔

۱۴۸: مُحکَم

محکم وہ ہے جس کا لفظ اپنے معنی پر اس طرح واضح طور پہ دلالت کرے جس میں ابطال و تغیر نہ ہو سکے اور نہ اس میں تاویل کی گنجائش باقی رہے، کیونکہ محکم سے جو حکم مستفاد ہوتا ہے وہ قواعدِ دین میں سے ہوتا ہے اور اساسی ہوتا ہے، جیسے صرف اللہ سبحانہ کی عبادت اور کتابوں اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور رسولوں پر ایمان۔ یا یہ کہ محکم ان فضائل اخلاق پر مشتمل ہوتا ہے جو تبدیلی احوال سے نہیں بدلتا جیسے والدین کی تعظیم اور عدل وانصاف۔ یا یہ کہ وہ حکم ایسا جزئی اور فرعی حکم ہوتا ہے جس کو شارع نے ابدی ودائمی قرار دیا ہے جیسے پاک دامن عورتوں کو تہمت لگانے والوں کے بارے میں اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا۔ (النور: ۴)

اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو

محکم تاویل کی گنجائش نہیں رکھتا، اس لئے کہ وہ خود مفصل اور موضح ہوتا ہے اور اسے تاویل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

محکم کا حکم: محکم پر عمل قطعی طور پر واجب ہے اور اسے اس کے ظاہری معنی سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔

۱۴۹: تعارض کی صورت میں حکم: اگر ظاہر اور نص باہم متعارض ہوں تو ترجیح نص کو حاصل ہوگی کیونکہ وہ شارع کا مقصود اصلی ہے۔ اور اگر نص اور مفسر میں تعارض پایا جائے تو مفسر کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اپنی مراد پر اس کی دلالت اس قدر واضح ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے اور اگر محکم اور مفسر میں تعارض ہو تو محکم کو ترجیح ہوگی کیونکہ محکم کی دلالت مفسر سے زیادہ قوی ہے۔

۱۵۰: غامض الدلالت

غامض الدلالت (غیر واضح) کی چار اقسام ہیں:

۱۔ خفی

۲۔ مشکل

۳۔ مجمل، اور

۴۔ متشابہ

۱۵۱: خفی

خفی اصول فقہ کی اصطلاح میں وہ ہوتا ہے جس کا لفظ اپنی ظاہری معنی پر دلالت تو کرتا ہو، مگر اس کے معنی کے کچھ افراد پر منطبق ہونے میں ایسی پیچیدگی اور خفاء ہو کہ اس میں غور و تامل کی ضرورت پیش آئے اور اس پیچیدگی اور خفاء کی وجہ یہ ہو کہ جس فرد میں یہ خفاء ہے اس میں یا تو کوئی صفت باقی تمام افراد سے زائد ہے یا باقی افراد سے کوئی وصف کم ہے اور اس فرد کا اپنا مخصوص نام بھی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وصف کی کمی یا زیادتی اور نام کی جداگانہ نوعیت کی بنا پر اس فرد میں اشتباہ پیدا ہو گیا اور اس فرد کی نسبت سے نص کا لفظ خفی ہو گیا۔ جیسے لفظ سارق (چور) ہر اس شخص پر منطبق ہے جو پوشیدہ طور پر کسی دوسرے کا مال، اس کی حفاظت سے نکال لے کیونکہ سرقہ (چوری) کی تعریف یہی ہے کہ دوسرے کا مال اس کی محفوظ جگہ سے چھپا کے لے لینا۔ اب سارق کے لفظ کو جیب کترے پر منطبق کرنے میں ایک قسم کا خفاء اور پیچیدگی ہے، کیونکہ جیب کترا اپنے ہاتھ کی صفائی سے لوگوں سے نظریں بچا کر چوکنے اور جاگتے ہوئے انسان سے رقم حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح جیب کترے میں جرأت کا وصف سارق سے زیادہ ہو گیا اسی لئے اس کو چور کے بجائے ایک علیحدہ نام سے پکارا گیا۔ اسی طرح کفن چور کی مثال ہے کیونکہ کفن چور وہ شے چراتا ہے جو کسی کی بھی ملکیت نہیں ہے (بعض اصحاب کی رائے کے مطابق) یا غیر محفوظ جگہ سے چراتا ہے (دیگر حضرات کی رائے کے مطابق)۔

غرض لفظ سارق جیب کترے اور کفن چور کے لحاظ سے خفی سمجھا جائے گا اور اس خفاء کے ازالے کا ذریعہ بحث و اجتہاد ہے۔ اگر فقیہ یہ خیال کرے کہ لفظ سارق اپنے مفہوم ودلالت سے جیب کترے اور کفن چور دونوں پر مشتمل ہے تو انہیں لفظ سارق کے مترادف قرار دے کر سارق کا حکم عائد کر دیا جائے گا اور اگر فقیہ یہ سمجھے کہ ان دونوں پر لفظ سارق کا اطلاق دلالت کے کسی بھی طریقے سے نہیں ہوتا تو ان دونوں پر سرقہ کا حکم منطبق نہیں ہوگا۔ مگر ان دونوں صورتوں میں جو نتیجہ سامنے آیا ہے وہ یہ ہے کہ مجتہدین نے بالاتفاق جیب کترے کو سارق قرار دیا ہے مگر کفن چور کو سارق قرار دینے میں ان کے درمیان اختلاف باقی رہا ہے۔

۱۵۲: مشکل

مشکل وہ لفظ ہے جو اپنے صیغے کے لحاظ سے اپنی مراد پر دلالت نہ کرے البتہ کسی بیرونی قرینے سے اس کی مراد کا متعین کر دینا ممکن ہو۔ اس کی مثال وہ لفظ مشترک ہے جو متعدد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور خود لفظ کے صیغے میں ایسی کوئی دلالت موجود نہ ہو جو شارع کے مقصود معنی بتلائے۔ البتہ کوئی بیرونی قرینہ شارع کے مقصودی معنی متعین کر دے۔ جیسے لفظ (قُرْءٌ) اس فرمان الٰہی میں:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ۔ (البقرۃ: ۲۲۸)

مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین میعادوں تک روکے رہیں

قرء کا لفظ حیض اور زمانۂ پاکی دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خود اس لفظ کے صیغے میں معنی مقصود پر دلالت کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کبھی مختلف نصوص کے موازنے سے بھی اشکال پیدا ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ ہر نص جداگانہ طور پر اپنے معنی پر دلالت میں ظاہر ہو اور کوئی اشکال نہ ہو مگر ان نصوص کے ملانے اور جمع کرنے سے اشکال پیدا ہو جاتا ہو۔

مشکل کے اشکال کو دُور کرنے کا طریقہ اجتہاد ہے، اگر نص میں کوئی لفظ مشترک آجائے تو فقیہ کو چاہیئے کہ قرآن اور شرعی دلائل کی مدد سے لفظ کے اشکال کو دُور کر کے اس کی مراد متعین کر دے اور اگر ایسی نصوص ہوں جن کے ظاہر میں تناقض و اختلاف ہو تو فقیہ کا کام ہے کہ صحیح تاویل کی مدد سے ان میں ہم آہنگی اور توافق پیدا کر کے ان کے ظاہری اختلاف کو دفع کر دے۔ مگر شرط یہ ہے کہ فقیہ تاویل میں دیگر نصوص، شریعت کے عام اصولوں اور حکمتِ قانون سازی کو مدِنظر رکھے۔

۱۵۳: مُجْمَل

مجمل وہ لفظ ہے کہ جس کا صیغہ اپنی مراد پر دلالت نہ کرے اور اس مراد کو بیان کرنے والے ایسے لفظی اور حالی قرائن بھی موجود نہ ہوں اس قسم کے الفاظ میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جن کو شارع نے ان کے لغوی معنی سے ہٹا کر مخصوص شرعی اور اصطلاحی معنی دے دیئے ہوں، جیسے لفظ صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صیام اور وہ تمام الفاظ جن کے شارع نے لغوی معنی کے بجائے مخصوص شرعی معنی مراد لئے ہوں، مگر نصِ شرعی میں اس قسم کا کوئی لفظ آجائے تو وہ مجمل سمجھا جائے گا "تا آنکہ شارع اس کی تشریح بیان کر دیں، اسی لئے سنّتِ قولی اور سنّتِ عملی نے صلوٰۃ کی تشریح کی ہے، اس کے ارکان، شروط اور کیفیات بیان کی ہیں۔ اور اسی طرح زکوٰۃ اور صیام جیسے الفاظ جو قرآن میں مجمل تھے، سنت نے ان کی تشریح کر دی۔

مجمل وہ لفظ بھی ہے جس کی خود قرآن نے تشریح کی ہو، جیسے 'القارعہ' اس فرمان میں:

اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا اَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ۔ (القارعۃ: ۱-۵)

وہ کھڑکھڑانے والی چیز کیسی کچھ ہے وہ کھڑکھڑانے والی چیز! آپ کو خبر ہے کہ کیسی کچھ ہے وہ کھڑکھڑانے والی چیز، جس روز آدمی پریشان پروانوں کی طرح ہو جائیں گے اور پہاڑ دھنکی ہوئی اُون کی طرح ہو جائیں گے۔

غرض ہر وہ لفظ جس کے شارع نے کوئی ایسے خاص معنی مراد لئے ہوں جو نہ تو لفظ کے صیغے سے ظاہر ہوتے ہوں اور نہ خارجی قرائن اس معنی کو بیان کرتے ہوں وہ لفظ مجمل ہے اور اس کی تشریح کا طریقہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اس کے اجمال کے ختم کرنے کا ذریعہ خود ذات شارع ہے، اگر شارع نے اسے بیان نہیں کیا تو اس کے بیان کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

اگر کسی مجمل کو شارع نے ناکافی تفصیل سے بیان کیا ہے اور اس کی ضروری توضیح نہیں کی ہے تو وہ لفظ مجمل اس ناکافی بیان کی وجہ سے مجمل سے نکل کر مشکل میں داخل ہو جائے گا اور فقیہ کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ شارع کی جانب سے مزید تشریح و توضیح کے بغیر اپنے اجتہاد سے اس اشکال کو رفع کر دے۔

۱۵۴: متشابہ

متشابہ وہ لفظ ہے جس کا صیغہ اپنی مراد پر دلالت نہ کرے، اسے بیان کرنے والے خارجی قرائن بھی موجود نہ ہوں اور شارع نے اس کے علم کو اپنے تک محدود رکھا ہو اور اس کی تشریح نہ کی ہو۔

قانونی نصوص میں کوئی لفظ متشابہ موجود نہیں ہے اور قرآن میں احکام پر مشتمل آیات اور احادیث احکام میں کوئی ایسا لفظ متشابہ موجود نہیں ہے جس کی مراد نامعلوم ہو، متشابہ قانون کے ماسوا دیگر مقامات پر آتا ہے، جیسا کہ حروف مقطعات جن سے بعض قرآنی سورتوں کی ابتداء ہوئی ہے متشابہات کی مثالیں ہیں۔

۱۵۵: الفاظ کا اشتراک، اس کی عمومیت اور خصوصیت،

جس معنی کے لئے کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو اس کے معنی کے لحاظ سے لفظ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) مشترک

(۲) عام، اور

(۳) خاص

۱۵۶: لفظ مشترک

لفظ مشترک وہ ہے جو دو یا زیادہ معانی کے لئے مختلف مواقع کے لئے وضع کیا گیا ہو اور جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اس پر بطور بدل دلالت کرتا ہو، یعنی کبھی اس معنی پر دلالت ہو اور کبھی دوسرے معنی پر۔ جیسے لفظ (قُرُوْءٌ) حیض پر اور زمانۂ پاکی پر دلالت کرتا ہے اور (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) میں داہنے اور بائیں ہاتھ دونوں پر دلالت کرتا ہے اور انگلیوں کے پوروں سے لے کر پہونچوں تک بھی ہاتھ ہے اور شانوں تک بھی ہاتھ ہے۔

اشتراک کبھی لغوی معنی میں اور شرعی اصطلاحی معنی میں ہوتا ہے اور کبھی یہ اشتراک متعدد لغوی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معانی میں ہوتا ہے۔

اگر اشتراک لغوی معنی اور شرعی اصطلاحی معنی میں ہو تو پھر ضروری ہے کہ اس لفظ کے اصطلاحی شرعی معنی ہی مراد لیے جائیں جیسے طلاق کے معنی لغت میں کسی بھی قید کو کھول دینے کے ہیں، جب کہ شریعت میں اس کے معنی بندشِ نکاح کو کھول دینے کے ہیں، اس لیے جب ارشادِ الٰہی (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) ہو اس لفظِ مشترک کے معنی معلوم کرنا چاہیں تو ہم اس کے اصطلاحی معنی ہی لیں گے۔

اور اگر لفظِ مشترک کا اشتراک دو یا زیادہ لغوی معنی میں ہو، تو کسی دلیل کی بنا پر اس کو ایک معنی پر محمول کرنا لازمی ہے، کیونکہ عقلاً شارع نے ایک ہی معنی مراد لیے ہوں گے۔ فقیہ کا کام یہ ہے کہ وہ قرائن اور علامات سے ایک معنی متعین کر دے۔ دو لغوی معنی میں لفظ کے اشتراک کی مثال اللہ سبحانہ کے اس ارشاد میں حرف واو ہے۔

وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ

(الانعام: ۱۲۱)

اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بے شک یہ بے حکمی ہے۔

اس آیت میں واو لفظِ مشترک ہے جو لغۃً عطف کے لیے بھی مستعمل ہے اور حال کے لیے بھی۔ اگر اس آیت میں حال مراد لیا جائے تو ممانعت اس کی ہو گی جس پر نام خدا نہیں لیا گیا، حالانکہ غیر خدا کا نام لینا فسق ہے اور اگر اس سے عطف مراد لیا جائے جس پر نام خدا نہیں لیا گیا اس کی ممانعت مطلقاً ہو گی خواہ اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا یا نہ لیا گیا ہو۔

لفظِ مشترک کے معنی خواہ کتنے ہی ہوں مگر شارع کا مقصود ان میں سے ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ متعدد معانی بطور بدل ہوتے ہیں، یعنی ایک معنی مراد ہو تو دوسرا نہیں ہوتا اور اس لیے بھی کہ بسا اوقات یہ معانی مختلف ہوتے ہیں، اگر یہ بیک وقت مراد لیے جائیں تو معنی مقصود اور اس کی ضد بیک وقت مراد بن جائیں گے۔

۱۵۷: لفظِ عام

عام وہ لفظ ہے جو ایک ایسے معنی کے لیے ایجاد ہوا ہو جس کے تحت بے شمار افراد آتے ہوں اور وہ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے ان تمام افراد پر مشتمل ہو۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں "وصیت" کا لفظ:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وارثا کے حق میں وصیت درست نہیں ہے"۔

یہ باعتبارِ لغت ہر وصیت کو شامل ہے کیونکہ وصیت نکرہ ہے اور اس سے پہلے نفی ہے جو عمومیت پر دلالت کرتی ہے۔

لفظ مشترک اور عام میں یہ فرق ہے کہ مشترک تو کئی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جبکہ عام لغتاً صرف ایک ہی معنی کے لئے وضع ہوتا ہے البتہ یہ معنی متعدد افراد میں پائے جاتے ہیں۔

جن الفاظ سے عموم کا فائدہ بہم پہنچتا ہے وہ استقراء اور تلاش سے سات اقسام میں منحصر ہے۔

(۱) کُل (سب) اور جمیع (تمام) کے الفاظ میں سے ہر ایک ان تمام افراد پر مشتمل ہوتا ہے جن کی جانب اس کی اضافت کی گئی ہو۔

جیسے اللہ سبحانہ کا یہ قول:

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ۔ (الطور: ۲۱)

ہر شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا

(۲) وہ مفرد جو الف لام جنسی (ال) سے اسم معرفہ بنایا گیا ہو۔ جیسے فرمانِ الٰہی۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدۃ: ۳۸)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

اور جیسے فرمانِ الٰہی:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (البقرۃ: ۲۷۵)

حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔

یہاں مراد جنس سارق اور جنس بیع اور جنس ربا ہے اور یہ جنس ہر فرد میں موجود ہے اس لئے نص ہر سارق، ہر بیع اور ہر ربا پر منطبق ہے۔

(۳) جمع جو الف لام جنسیت یا اضافت سے معرّف ہو۔

الف لام جنسیت کی مثال:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۔ (البقرۃ: ۲۲۸)

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین میعادوں تک روکے رہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اضافت کی مثال:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ۔ (النسّاء: ۲۳)

تمہارے اوپر حرام کی گئیں تمہاری مائیں

(۴) اسم موصول

جیسے فرمان الٰہی:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً۔ (النّور: ۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ۔

(۵) اسم شرط۔

جیسے اللہ سبحانہٗ کا ارشاد:

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا۔ (النّسّاء: ۹۳)

اور جو کوئی کسی مومن کو عمداً قتل کر دے۔

اور جیسے یہ فرمان:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهٗ آثِمٌ قَلْبُهٗ۔ (البقرہ: ۲۸۳)

اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار ہو گا۔

(۶) اسم استفہام

جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهٗ لَهٗ۔

(البقرۃ: ۲۴۵)

کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کر دے۔

ان اقسام بالا میں سے ہر قسم کا لفظ اپنے لغوی وضع کے لحاظ سے عموم واشتمال کا فائدہ دیتا ہے

www.KitaboSunnat.com

ہم پہنچاتا ہے۔

۱۵۸: عام کی دلالت قطعی ہے

جب نص شرعی میں کوئی لفظِ عام وارد ہو اور اس کی تخصیص پر کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اسے اس کے عموم پر ہی محمول کیا جائے گا، کیونکہ لغتاً وہ اسی عمومیت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور کوئی ایسی دلیل بھی موجود نہیں ہے جو اس کی اس عمومیت کو ختم کر دے۔ اس نص سے جو حکم ثابت ہوگا وہ اس عام کے تمام افراد کے لئے ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوگا، اس لئے کہ اطلاق کی صورت میں لفظ کے معنی قطعی ہوتے ہیں اور یہی اس اصولی قاعدے کے معنی ہیں:

"وہ عام جس کی تخصیص نہیں ہوتی وہ اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔"

اگر عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو اس کو باقی ماندہ افراد پر محمول کرنا لازمی ہے اور تخصیص کے بعد اس نص کا حکم باقی افراد کے لئے قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوگا کیونکہ عام کی تخصیص کرنے والی نص آ جانے کے بعد عام کے بعض افراد کے ساتھ ایک علتِ تخصیص وابستہ ہوگئی (اور وہ عام کے حکم سے خارج ہوگئے) اور جب عام کے کچھ افراد میں تعلیل ہوگئی تو اس تخصیص کے بعد اس عام کے دیگر افراد میں بھی تخصیص ہو سکتی ہے، گویا پہلی تخصیص نے عام کے باقی ماندہ تمام افراد کو تخصیص کا محتمل قرار دیدیا اور اس احتمال کی بنا پر دلالت قطعی نہیں رہی۔ جیسے اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد:

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ۔ (النساء: ۲۴)

اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کر دی گئی ہیں۔

یہ ایک عام نص ہے جس کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ گرامی نے تخصیص کر دی ہے:

"رضاعت کے وہ تمام رشتے حرام ہیں جو رشتے نسب کے حرام ہیں۔"

اس تخصیص نے مجتہدین کے لئے مزید تخصیص کا دروازہ کھول دیا۔ چنانچہ انہوں نے مصاہرت (سسرالی رشتہ) کو نسب پر قیاس کرتے ہوئے رضاعت کے وہ رشتے بھی حرام قرار دے دیئے جو رشتے مصاہرت سے حرام ہیں۔ جیسا کہ حدیث نے رضاعت کے وہ رشتے حرام کر دیئے جو نسب میں حرام ہیں۔

۱۵۹: عام کی دلالت کے قطعی ہونے پر مرتب ہونے والے نتائج

جس عام کی تخصیص نہ کی گئی ہو اس کی دلالت کے قطعی ہونے کے دو اہم نتائج ہیں:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱) قرآن اور سنتِ متواترہ میں آنے والے عام کی تخصیص اوّلاً قیاس اور سنتِ غیر متواترہ سے نہیں ہو سکتی کیونکہ قیاس اور سنّتِ غیر متواترہ دونوں کی دلالتیں ظنی ہیں اور ظنّی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، البتہ جب اس عام کی تخصیص قطعی دلیل سے ہو جائے تو اس تخصیص کے بعد اس کی مزید تخصیص قیاس سے اور سنّتِ غیر متواترہ سے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ پہلی تخصیص کے بعد عام ظنّی الدلالت ہو گیا اور ظنی کی تخصیص اس جیسے ظنّی سے ہو سکتی ہے۔

(۲) وہ عام جس کی تخصیص نہ ہوئی ہو اگر کسی حکم پر دلالت کرے اور کوئی خاص نص اس کے برخلاف دلالت کرے تو یہ دونوں عام اور خاص باہم متعارض متصور ہوں گے کیونکہ یہ دونوں مساوی ہیں اور دونوں کی دلالت قطعی ہے۔ البتہ اگر عام کی تخصیص ہو جائے تو وہ نصِ خاص سے معارض نہیں رہے گا کیونکہ عام تخصیص کے بعد ظنّی الدلالت ہو جاتا ہے اور نصِ خاص قطعی الدلالت ہوتی ہے اس لئے ظنّی اور قطعی میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ ترجیح قطعی کو دی جاتی ہے۔

مگر بعض فقہا کا یہ خیال ہے کہ عام ہر حالت میں ظنی الدلالت ہوتا ہے کیونکہ نصوصِ شریعت کے استقراء اور تلاش سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کوئی عام اپنے عموم پر باقی نہیں رہا ہے اس لئے یہ قاعدہ مشہور ہو گیا:

"ہر عام کی تخصیص ہو چکی ہے"

اس رائے کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص میں وارد ہونے والے عام کی تخصیص قیاس سے اور غیر متواتر سنت سے ابتداءً بھی ہو سکتی ہے اور اگر کوئی نصِ عام کسی حکم پر دلالت کرے اور نصِ خاص اس کے برخلاف پر دلالت کرے تو بھی تعارض واقع نہیں ہو گا، بلکہ عام ظنی الدلالت متصور ہو گا اور خاص کو قطعی الدلالت ہونے کی بناء پر ترجیح دی جائے گی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ قطعی اور ظنّی میں تعارض نہیں ہوتا کیوں کہ یہ دونوں مساوی نہیں ہوتے جب کہ تعارض صرف دو مساوی حیثیت کے الفاظ میں ہوا کرتا ہے۔

۱۶۰: عام کی تخصیص

عام کی تخصیص کا مقصد یہ ہے کہ اس کی عمومیت کو محصور کر کے اسے ان افراد پر جن پر وہ مشتمل ہے، اس طرح منحصر کر دیا جائے کہ نص کے ذیل میں صرف وہی افراد آئیں جو تخصیص کے بعد باقی رہ گئے ہیں۔ مگر اس تخصیص کے لئے دلیل کا ہونا لازمی ہے جس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اور دلیل غیر مستقل (۲) اور دلیل مستقل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۶۱: دلیل غیر مستقل

وہ ہے جو کسی عام نص کی عبارت کا جزء ہے، جیسے اللہ سبحانہ کے درج ذیل فرمان میں آنے والا استثناء:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوْا۔ (النور: ۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسی دُرّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو۔ یہی لوگ تو فاسق ہیں، ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کر لیں اور اپنی اصلاح کر لیں۔

۱۶۲: دلیل مستقل

جو دلیل نص عام کی عبارت کا جزء نہ ہو، اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) شریعت کے عمومی اصول: شریعت کے عمومی اصولوں سے شریعت کے عام احکام کی تخصیص ہوتی ہے۔ جیسے وہ نصوص جو بلا تخصیص مکلف کی ذمے داریاں بیان کرتی ہیں، مگر یہ نصوص صرف ان لوگوں پر منطبق ہوتی ہیں جو ان ذمے داریوں کو اٹھانے کے اہل ہیں اور جن لوگوں میں یہ اہلیت نہیں ہے جیسے بچے اور مجنون، تو ان پر شریعت کے عام اصولوں کے مطابق یہ نصوص منطبق (چسپاں) نہیں ہوتیں، گویا شریعت کے عام اصولوں نے شریعت کی عمومی نصوص کی تخصیص کر دی ہے۔

(۲) عُرف (رواج) بھی عمومی نصوص کی تخصیص کر دیتا ہے اور اس عام کو اسی جگہ محمول کیا جاتا ہے جس پر عمول کرنے کا عرف متقاضی ہوتا ہے۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد:

"چوتھائی دینار سے کم کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔"

اس حدیث مبارکہ میں آمدہ دینار کی قیمت اس مقدار کی تابع ہے جو لوگوں میں مروج ہو۔

(۳) نصِ شرعی: کبھی ایک عام نص کی دوسری نص سے تخصیص کی جاتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ تخصیص کرنے والی نص اپنی قطعیت یا ظنیت میں یا تو اس نص کے مرتبے کی حامل ہو جس کی تخصیص کی جا رہی ہے یا اس سے فزوں تر ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نص قرآنی سے ایک دوسرے کی تخصیص

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوسکتی ہے، نیز سنتِ متواترہ سے ایک دوسرے کی تخصیص ہوسکتی ہے اور اسی طرح اخبارِ احاد سے ایک دوسرے کی تخصیص ہوسکتی ہے۔

قرآن میں وارد نص کی سنّتِ متواترہ سے تخصیص ہوسکتی ہے مگر سنت غیر متواترہ اور سنت مشہورہ سے قرآن کی تخصیص نہیں ہوسکتی اور حدیثِ متواترہ یا حدیثِ مشہورہ کی اخبار احاد سے تخصیص نہیں ہوسکتی کیونکہ قرآن اور حدیث متواترہ اور حدیث مشہور قطعی ہیں جبکہ اخبار احاد ظنی ہیں۔

۱۶۳ : تخصیص کا مقصد

تخصیص کا مقصد یا تو نصِ عام کی مراد بیان کرنا ہوتا ہے یا بعض افراد کی نسبت سے کسی حکم کو منسوخ اور کالعدم قرار دینا ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ نص کی وضاحت اسی کے درجے کی یا اس سے اعلیٰ تر نص سے ہوا کرتی ہے اور یہی قاعدہ نسخ میں بھی کارفرما ہے۔

۱۶۴ : لفظِ خاص

لفظِ خاص وہ ہے جو کسی فرد واحد کی ذات پر دلالت کرے، جیسے محمد، یا نوع کے کسی واحد پر دلالت ہو جیسے رَجُل (مرد) یا متعدد افراد پر دلالت ہو جیسے ثلاثۃ (تین)، عشرۃ (دس)، مائۃ (سو)، قوم (قوم)، رھط (گروہ) جمع (جماعت) فریق (ٹولی) اور اسی قسم کے دیگر الفاظ جو متعدد افراد پر دلالت تو کرتے ہیں، مگر ان کی دلالت اس طرح نہیں ہوتی کہ تمام افراد ان میں شامل ہوں۔

۱۶۵ : لفظِ خاص کا حکم

جب لفظِ خاص کسی نص شرعی میں وارد ہو تو وہ اپنے اس مخصوص معنی پر جس کے لئے اسے وضع کیا گیا ہے، ظنی نہیں، بلکہ قطعی طور پر دلالت کرتا ہے، جیسے اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد:

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: ۴)

تو انہیں اسّی دُرّے لگاؤ

اور جیسے یہ ارشادِ الٰہی:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ (المائدۃ: ۸۹)

اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے

ان آیات میں ثمانین (۸۰) اور عشرہ (۱۰) اپنے معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں اور اسّی اور دس میں کسی کمی بیشی کا احتمال نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی دلیل ایسی موجود ہو جس کی بناء پر لفظِ خاص میں تاویل کر کے اسے کسی اور معنی پر محمول کیا

www.KitaboSunnat.com

جا سکے تو اسے اس دوسرے معنی پر محمول کر دیا جائے گا، جیسے فقہاء نے رسول اللہ کے اس فرمان میں لفظ شاۃ (بکری) کی تاویل کی ہے:

"ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری (شاۃ) زکوۃ ہے"

اس حدیث مبارکہ کا ظاہر اس امر کا متقاضی ہے کہ ہر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ ایک بکری ہی ہو اور اس کی قیمت جائز نہ ہو۔ مگر حکمت تشریع اور ضمان (تاوان) کے عام اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ اس لفظ کو ظاہر سے ہٹا کر اس کی تاویل کر لی جائے، کیونکہ مقصد زکوٰۃ ضرورت مندوں کی ضرورت کا پورا کرنا ہے جو بکری کی قیمت سے بھی اسی طرح پوری ہو جاتی ہے جس طرح بکری سے ہوتی ہے اس لئے اس لفظ میں یہ تاویل کی گئی کہ شاۃ سے مقصود شاۃ بھی اور شاۃ کی قیمت بھی ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے دس مساکین کو کھانا کھلانے کے ضمن میں یہ تاویل کی ہے کہ ایک ہی مسکین کو دس مرتبہ کھلانا بھی اسی طرح درست ہے جس طرح دس مساکین کو کھانا کھلانا صحیح ہے۔

۱۶۶ : لفظِ خاص کی متعدد صورتیں

لفظ خاص کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں، کبھی مطلق ہوتا ہے کبھی مقیّد اور کبھی صیغۂ امر ہوتا ہے اور کبھی صیغۂ نہی۔

۱۶۷ : مطلق اور مقیّد

مطلق وہ لفظ ہے جو کسی عام فرد پر دلالت کرے اور اس میں لفظاً کوئی قید موجود نہ ہو، جیسے مصری، اور مقیّد وہ لفظ ہے جو ایک مقیّد فرد پر دلالت کرے اور اس میں قید لفظاً موجود ہو، جیسے مسلمان مصری۔

مطلق کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس کی تقیید پر کوئی دلیل موجود نہ ہو وہ مطلق رہے گا اور جب اس کو مقیّد کرنے والی دلیل قائم ہو جائے گی تو اسے اس کے اطلاق سے ہٹا کر اس کی مراد متعین کر دی جائے گی جیسے اللہ سبحانہٗ کا ارشاد:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۔ (البقرۃ: ۱۷۸)

تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے۔

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ قصاص ہر قتل عمد میں ممکن ہے مگر رسول اللہ کے اس فرمان نے اسے مقیّد کر دیا ہے:

'باپ اپنے لڑکے کے قصاص میں نہیں مارا جائے گا'۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گویا آیت قتلِ عمد سے مراد وہ قتل ہے جو غیر والد نے کیا ہو۔

اگر ایک ہی لفظ ایک نص میں مطلق ہو اور دوسری نص میں مقید ہو اور ان دونوں نصوص میں وارد ہونے والا حکم بھی ایک ہو اور وہ سبب بھی ایک ہو جو اس حکم کی وجہِ بنا ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کر کے اس مطلق کی مراد بھی مقید ہی سمجھی جائے گی کیونکہ سبب اور حکم کے اتحاد کے بعد اطلاق اور تقیید کا اختلاف متصور نہیں ہو سکتا، جیسا کہ سورۂ مائدہ میں اللہ سبحانہ کا یہ فرمان:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ۔

(المائدۃ: ۳)

تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سُور کا گوشت۔

اس آیت میں لفظ دم (خون) مطلق ہے۔ جب کہ سورۂ انعام میں آنے والی آیت میں لفظ دم مقید ہے:

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ

(الانعام: ۱۴۵)

آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آتی ہے اس میں تو میں اور کچھ حرام نہیں پاتا سوا اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو۔

دونوں آیاتِ بالا میں حکم (یعنی تحریم) اور سبب (یعنی اکل دم) دونوں متحد ہیں (اس لئے پہلی آیت میں بھی دم کو مقید متصور کیا جائے گا)

اور اگر دونوں نصوص حکم اور سبب میں مختلف ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر نص پر اسی حالت میں عمل ہوگا، جس کے لئے اس کی وضع ہوئی ہے، کیونکہ حکم اور سبب کے اختلاف کی وجہ اطلاق اور تقیید کی علت ہے۔

جیسے اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ۔ (النساء: ۹۲)

اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے، تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا واجب ہے اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالے کیا جائے گا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور جیسے یہ ارشاد :

وَالَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِھِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا۔ (المجادلة : ۳)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمے قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے۔

ان دونوں آیتوں میں حکم یعنی تحریر رقبہ تو ایک ہے اور سبب مختلف ہے یعنی پہلی آیت میں قتل ہے اور دوسری میں ظہار ہے۔ اس سبب کے اختلاف کی بناء پر قتل میں تو رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے، (یعنی غلام مومن ہو) تاکہ سزا میں شدت پیدا ہو جائے، مگر ظہار کی صورت میں رقبہ کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے، کیونکہ اس فعل کا تقاضا سزا میں سختی کا نہیں ہے اس لیے کسی بھی غلام کا آزاد کر دینا درست ہے۔

۱۶۸ : صیغۂ امر

اگر لفظ خاص صیغۂ امر ہو یا ایسی خبر ہو جس سے امر مراد ہو تو یہ لفظ ایجاب کا مفہوم بہم پہنچائے گا یعنی جس چیز کا حکم دیا گیا یا جس کی خبر دی گئی ہے اس کا انجام دینا لازم ہو جائے گا۔

جیسے یہ ارشاد :

فَاقْطَعُوْآ اَیْدِیَھُمَا۔ (المائدة : ۳۸)

تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو

اور جیسے :

وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ (البقرہ : ۲۲۸)

اور مطلقہ عورتیں ٹھہری رہیں

پہلی آیت کے حکم کے مطابق چور کا ہاتھ کاٹنا لازم ہے اور دوسری آیت کے مطابق مطلقات پر تین قروء (تین ماہ) تک انتظار کرنا واجب ہے۔

اگر کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جس کی بناء پر لفظ امر سے اس کا لزوم (لازمی ہونا) ختم کیا جا سکے تو پھر اس کو اس معنی میں لیا جائے گا جس پر قرینہ دلالت کر رہا ہو۔

جیسے یہ فرمانِ الٰہی صرف بیان جواز کے لئے ہے :

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا ۔ (البقرۃ : ۶۰)

کھاؤ اور پیو ۔

یہ ارشاد صرف استحباب کے لئے ہے :

إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۔

(البقرہ : ۲۸۲)

جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو ۔

درج ذیل ارشاد برائے تہدید ہے :

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ (حم سجدہ : ۴۰)

جو چاہو سو کرو

اور فرمانِ ذیل بیان عجز کے لئے ہے :

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرۃ : ۲۳)

تو کوئی سورۃ اس جیسی تم بھی بنا لاؤ ۔

اس کے علاوہ دیگر قرائن بھی صیغۂ امر کو لزوم سے ہٹا سکتے ہیں اگر اس قسم کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو امر کے معنی لزوم و ایجاب ہی کے ہوں گے ۔

۱۶۸ : الف ۔ صیغۂ نہی

جب کوئی لفظ خاص بصیغۂ نہی وارد ہو یا بصیغۂ خبر وارد ہو مگر خبر سے نہی وارد ہو، تو یہ نہی تحریم کا فائدہ بہم پہنچائے گی، یعنی جس فعل سے روکا گیا ہے اس سے لازماً رک جانا ہوگا ۔

جیسے فرمانِ الٰہی :

وَلَا تَقْتُلُوْا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ (الاسراء : ۳۱)

اور اپنی اولاد کو ناداری کے اندیشے سے قتل مت کر دیا کرو

اور جیسے ارشادِ الٰہی :

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ

(البقرۃ : ۲۱۷)

اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مر جائے ۔۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اگر کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو نہی کو اس کے معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی محمول کر دے، تو وہی معنی لیے جائیں گے جن پر قرینہ دلالت کر رہا ہو۔ جیسے یہ فرمانِ الٰہی دعا کے لئے ہے:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا۔ (آلِ عمران: ۸)

اے پروردگار ہمارے دلوں کو کج نہ کر۔

اور یہ ارشادِ الٰہی بیان کراہت کے لئے ہے:

لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (المائدۃ: ۱۰۱)

ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ قانونی اصول جو بوقتِ تعبیر ملحوظ رہنے چاہئیں

۱۶۹ : قانونی اصول کی نوعیت

ماہرینِ اصول فقہ نے شریعت کی نصوص کی تعبیر و تشریح کے لئے کچھ ایسے اصول و ضوابط مقرر کئے ہیں جن کی پابندی لازمی ہے۔ یہ قواعد نصوص میں وارد ہونے والے احکام اور ان احکام کی علتوں کے تتبع اور پرکھ کے بعد اخذ کئے گئے ہیں۔ شریعت اور روحِ شریعت سے اخذ کردہ یہ اصول اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ شریعت کا مقصد مجموعی مفادات کی تکمیل ہے۔ اسی لئے جہاں کچھ نصوص اجتماعی حقوق کو تحفظ دیتی ہیں وہاں دیگر نصوص حقوقِ افراد کا تحفظ کرتی ہیں اور بعض نصوص میں اجتماعی حقوق اور انفرادی حقوق بیک وقت ملحوظ ہوتے ہیں۔ چنانچہ جن مسائل میں نصوص موجود نہیں ہیں ان کے احکام معلوم کرنے کے لئے فقیہ اور قاضی امورِ بالا کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اجتہاد کر سکتا ہے۔

۱۷۰ : قانون سازی میں شارع کے عمومی مقاصد

شارع نے بلا مقصد احکام و قوانین جاری نہیں کئے بلکہ ان احکام و قوانین میں عمومی مقاصد کار فرما ہیں۔ اس لئے نصوص کو حقیقی معنی میں اس وقت تک سمجھنا ممکن نہیں ہے جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ فلاں نص کو جاری کرنے سے شارع کا مقصدِ اصلی کیا ہے، کیونکہ نص کے الفاظ اور اس کی عبارتیں متعدد وجوہ کی بنا پر متعدد معنی پر دلالت کر سکتی ہیں اور کسی ایک معنی کو اس وقت تک ترجیح نہیں دی جا سکتی جب تک خود شارع کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مقصد نہ معلوم ہو جائے۔ نیز نصوص میں تعارض کی صورت میں یہ تعارض اس وقت ختم ہو گا اور متعارض نصوص میں اسی وقت ہم آہنگی قائم ہو گی جب شارع کے مقصد کا علم ہو جائے گا۔ قانونِ اسلامی پر تحقیق و مطالعہ کرنے والے کے لئے شریعت کی نصوص کو سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے کہ سب سے پہلے یہ معلوم کرے کہ قانون سازی سے شارع کے مقاصد کیا ہیں؛ وہ کون سے واقعات تھے جن میں قرآن کی نصوص نازل ہوئی تھیں اور کس قسم کے حالات میں سنت کی نصوص ارشاد فرمائی گئی تھیں۔ قرآنی آیات کے اسبابِ نزول اور احادیث کے اسباب ورود تفسیر و حدیث کی کتابوں میں تفصیل سے بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اور ماہرینِ اصول نے شریعت کے عمومی مقاصد کو درج ذیل تین مقاصد میں منحصر کر دیا ہے۔

۱۷۱: مقصدِ اوّل

مقصد اوّل لوگوں کی ضروریات کا تحفظ کرنا ہے۔ اور ضروریاتِ زندگی وہ امور ہوتے ہیں جن پر انسانی زندگی کا دارومدار ہو اور جن کے بغیر صحیح معنی میں انسانی زندگی استوار نہ ہو سکے، بلکہ بدنظمی، انتشار اور فساد پھیل جائے۔

ضروریاتِ زندگی یہ پانچ امور ہیں:

۱۔ مذہب

۲۔ نفس

۳۔ عقل

۴۔ نسل، اور

۵۔ مال

شریعتِ اسلامیہ نے ان میں سے ہر ایک ضرورت کو بروئے کار لانے، پروان چڑھانے، اور اس کا تحفظ کرنے کے بارے میں احکام جاری کئے ہیں۔ اور خود ان امور سے متعلق احکام کو لازمی احکام قرار دیا ہے۔

۱۷۲: مقصدِ دوم

مقصد دوم لوگوں کی حاجاتِ زندگی کی فراہمی ہے۔ حاجاتِ زندگی وہ ہیں جو لوگوں کو سہولت فراہم کرتے، انہیں محنت و مشقت میں مدد دینے اور زندگی کی گرانباریوں میں ان کا ہاتھ بٹانے کے لئے لازمی ہوں، جن کے بغیر بدنظمی اور انتشار اور فساد کا اندیشہ نہ ہو مگر ان کے بغیر لوگوں کی زندگیوں میں دشواریاں اور زحمتیں بڑھ جائیں۔ گویا وہ تمام امور حاجاتِ زندگی میں داخل ہیں جن سے دشواریاں ختم ہوتی ہوں، زحمتیں کم ہوتی ہوں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور لوگوں کو زندگی کے برتاؤ میں سہولت میسر آتی ہو۔

۱۷۳ : مقصدِ سوم

مقصدِ سوم آسائشاتِ زندگی کی فراہمی ہے، یعنی ان امور کو وجود میں لانا ہے جن سے مروت اور آدابِ زندگانی کے مطابق لوگوں کی زندگی میں حسن وجمال پیدا ہو جائے اور زندگی ایک بہتر ڈگر پر جاری رہ سکے۔ یہ امور ایسے نہیں ہوتے کہ ان کے بغیر زندگی میں ابتری اور بدنظمی پیدا ہو جائے، جیسا کہ ضروریاتِ زندگی کے فقدان سے ہوتی ہے اور نہ یہ امور ایسے ہیں جن کے نہ ہونے سے دشواریاں اور زندگی کی کٹھنائیاں رونما ہونے لگیں، جیسا کہ حاجاتِ زندگی کے نہ ہونے سے ہوتا ہے۔ البتہ ان آسائشات کی عدم موجودگی سے عقلا اور فطرتِ سلیمہ کے مالک لوگوں کی نظر میں ان کی زندگی اچھی اور خوشگوار نہ ہو۔

اس معنی میں آسائشاتِ زندگی سے مراد مکارمِ اخلاق اور محاسن عادات ہیں اور وہ تمام امور ہیں جن سے لوگوں کی زندگی بہتر اسلوب اور اچھے طریقے پر قائم رہ سکتی ہے۔

۱۷۴ : قانون کی نظر میں ان عمومی مقاصد کی ترتیب

ضروریاتِ زندگی اہم ترین مقصد ہیں کیونکہ ان کے وجود کے بغیر نظامِ زندگی میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، امن برباد ہو جاتا ہے اور انارکی پھیل جاتی ہے۔ اس کے بعد حاجاتِ زندگی اہم ہیں جن کے فقدان سے لوگوں کی زندگیاں دشواریوں، گرانباریوں اور کٹھنائیوں میں پھنس جاتی ہیں۔ اور سب سے آخر میں آسائشاتِ زندگی کا درجہ ہے جن کی عدم موجودگی اربابِ دانش کو کھٹکتی ہے اور جن کے فقدان سے انسانی زندگی کمالِ انسانیت سے محروم ہو جاتی ہے۔ اس لیے ضروریاتِ زندگی سے متعلق وارد ہونے والے احکام زیادہ مستحقِ توجہ ہیں۔ اور ان کے بعد ان احکام کا درجہ ہے جو حاجات سے متعلق ہیں اور سب سے آخر میں وہ احکام ہیں جو آسائشات سے متعلق ہیں۔

اگر حکم تحسینی پر عمل سے کسی لازمی حکم میں خلل پیدا ہوتا ہو تو حکم تحسینی کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ جیسے کسی زخم وغیرہ کے علاج کے لئے ستر کھولنا جائز ہے۔ کیونکہ ستر امرِ تحسینی ہے جبکہ علاج ضروری ہے اور جیسے دوا کے لئے اور ضرورت کے وقت ناپاک شے کا استعمال درست ہے کیونکہ ناپاکی سے بچنا امرِ تحسینی ہے اور علاج کرنا ضروری ہے۔

اسی طرح باوجود مشقت کے فرائض اور واجبات کا ادا کرنا لازمی ہے کیونکہ فرائض وواجبات کی ادائیگی امرِ ضروری ہے جب کہ مشقت اور دشواری کا ختم کرنا امرِ تحسینی ہے۔ اس لئے ضروری امر کی موجودگی میں تحسینی امر کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

احکام ضروریہ کو اسی وقت نظر انداز کیا جا سکتا ہے، جب ان کی بہ نسبت زیادہ ضروری احکام موجود ہوں اور پہلے احکام پر تعمیل سے ان زیادہ ضروری احکام میں خلل آتا ہو۔ چنانچہ جہاد واجب ہے، کیونکہ دین کی حفاظت جان کی حفاظت سے زیادہ ضروری ہے، نیز اس شخص کے لئے شراب پینا جائز ہے جس کو مے نوشی پر مجبور کر دیا جائے اور اس کے بغیر اس کی جان کو خطرہ ہو، کیونکہ جان کی حفاظت عقل کی حفاظت سے بہرحال زیادہ ضروری ہے۔ اور اگر اپنی جان بچانے کی یہی صورت ہو کہ دوسرے کا مال ضائع کیا جائے تو مالِ غیر کو ضائع کر دینا جائز ہے کیونکہ حفاظتِ نفس حفاظتِ مال سے زیادہ ضروری ہے۔

۱۷۵: اجتماعی حقوق اور انفرادی حقوق۔

مکلفین (ذمے دار افراد) کے تمام اعمال خواہ وہ جرائم ہوں یا نہ ہوں ان میں بعض ایسے ہیں جو خالص حق اللہ ہیں یا حق اللہ ان میں غالب ہے اور بعض ان میں سے مکلف کے لئے ہیں یا ان میں مکلف کا حق غالب ہے۔

فقہاء کرام 'حق اللہ' کی اصطلاح سے اجتماعی حق مراد لیتے ہیں جس سے اجتماعی مصالح کی پاسداری اور اجتماعی نظام کی حفاظت مقصود ہوتی ہے۔ اس اجتماعی حق کو فقہاء نے 'حق اللہ' اس لئے قرار دیا ہے کہ اس سے کسی فردِ معین کے حق کی حفاظت مقصود نہیں ہوتی۔ اور حاکم ہوں یا محکوم کسی بھی فرد یا افراد کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ حق اللہ کو ساقط کر دے، معاف کر دے یا اس حق کے قیام کو کالعدم قرار دے دے۔

عبادات جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ خالص حقوق اللہ — یا اجتماعی حقوق — میں شمار ہوتی ہیں، کیونکہ عبادات سے مقصود دین کا قیام ہے اور دین شریعتِ اسلامیہ میں نظامِ عمومی کی اساس ہے، اسی لئے عبادات وغیرہ میں سے جو امور اجتماعی نظم پر اثر انداز ہوتے ہوں، وہ سب حق اللہ شمار ہوں گے۔

ان جرائم پر دی جانے والی سزائیں اور جرمانے جن جرائم سے معاشرے کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے، جیسے چوری، زنا اور خونریزی اور تعبدی سزائیں۔ جیسے کفارہ اور ایسے ہی دیگر وہ جرائم جن سے اجتماعی حقوق متاثر ہوتے ہوں اور اجتماعی نظام کے امن و سکون اور قوت و استحکام کو صدمہ پہنچتا ہو۔ غرض ان تمام جرائم پر دی جانے والی سزائیں اور جرمانے سب حق اللہ (سماجی حق) ہیں۔

کچھ افعال ایسے ہیں جن سے حقوق افراد بھی متاثر ہوتے ہیں مگر اجتماعی حق ان میں غالب ہوتا ہے، جیسے سزائے تہمت، کیونکہ اس جرم سے عزتیں متاثر ہوتی ہیں اس لئے اس جرم پر سزا اس شخص کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفاد میں ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے، جیسا کہ اس تہمت کی شکایت نہ پہنچانے میں بھی مقذوف (جس پر تہمت لگائی جائے) کی مصلحت ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ قاذف (تہمت لگانے والے) پر قذف کی صحت ثابت کرنا لازم ہے، لیکن اگر اس تہمت کی صحت ثابت ہو جائے تو مقذوف پر حد زنا جاری ہوتی ہے۔ پھر چونکہ اس جرم قذف سے عزتیں متاثر ہوتی ہیں، نفرت جنم لیتی ہے، دشمنی پیدا ہوتی ہے، بری شہرت کے پھیلنے کا اندیشہ ہے، ماؤں کو اور ان کی اولاد کو برائی میں ملوث کیا جاتا ہے اور خاندانی نظام میں شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے اس جرم کی سزا کو حق اللہ قرار دیا گیا ہے اور اس میں حق اللہ کو حق مقذوف پر اس طرح غالب قرار دیا گیا ہے کہ اگر جرم ثابت ہو جائے تو مقذوف اس جرم سے درگزر نہیں کر سکتا اور نہ اسے معاف کر سکتا ہے اگرچہ جرم کے بارے میں استغاثے کی ابتدائی رپورٹ کرنے کا اختیار اسی کو ہے۔

بعض افعال ایسے ہیں جن سے اجتماعی حقوق متاثر ہوتے ہیں مگر ان میں فرد کا حق غالب ہے، جیسے قتل کہ اس سے اجتماعی نظام اور امن و سکون بھی متاثر ہوتا ہے اور براہ راست افراد بھی متاثر ہوتے ہیں اور اس کی سزا میں معاشرے اور فرد دونوں ہی کے مفادات کا تحفظ ملحوظ ہے، مگر اس کے باوجود فرد کو سزائے قصاص اور سزائے دیت کے معاف کرنے کا حق دیا گیا ہے اور اس طرح فرد کا حق معاشرے کے حق پر غالب آگیا ہے[1]۔

وہ افعال جو خالصتاً فرد کے حقوق پر اثر انداز ہوتے ہیں، وہ ان حقوق سے متعلق ہوتے ہیں جو تمام تر فرد کا معاملہ ہوتے ہیں کہ فرد چاہے تو ان حقوق کو وصول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، جیسے وصولی قرض، رہن رکھی ہوئی شے کی واپسی اور مجرم کے جرم پر مرتب ہونے والے معاوضے کا مطالبہ۔

اگرچہ فقہاء کرام حقوق کو حقوق اللہ اور حقوق العباد میں منقسم قرار دیتے ہیں، مگر ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ جو افعال خالصتاً اجتماعی حق اور جو خالصتاً انفرادی حق پر اثر انداز ہوتے ہیں وہ سب حقوق اللہ ہی میں شمار ہوں گے یعنی ان کا اجتماعی حقوق اور معاشرتی نظم ہی میں شمار ہوگا کیونکہ ہر حکم شرعی اسی لئے جاری کیا جاتا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے اور اس کی اتباع کی جائے۔ اللہ سبحانہ کا بھی بندوں پر یہ حق ہے کہ اس کے بندے اس کے احکام بجا لائیں اور ان کی اتباع کریں، اس کی ممانعتوں سے بچیں اور اس کی شریعت پر عمل کریں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر حکم میں حق اللہ موجود ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی حکم ایسا بھی ہو سکتا ہے جس میں بالکلیہ فرد ہی کا حق ہو، تو اس قول کو اس طرح مطلقاً

---

[1] فقرہ نمبر ۳۸۱ اور ۴۷۱ ملاحظہ فرمائیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

درست نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ اس قول کو اسی صورت میں صحیح سمجھا جا سکتا ہے جب کہ یہ کہا جائے کہ شخصی معاملات میں حق فرد غالب ہوتا ہے، اسی طرح جو امور خالصتاً حق اللہ ہوتے ہیں، ان سے جلد یا بدیر انفرادی مصلحتیں بھی متاثر ہوتی ہیں کیونکہ شریعت بندوں کے مصالح کو بروئے کار لانے ہی کے لئے وجود میں آتی ہے۔

۶۔۷۔۱: اجتہاد

اصطلاحی طور پر اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ ان تفصیلی دلائل کی مدد سے جو شارع نے احکام پر دلالت کے لئے وضع کئے ہیں، کسی حکم شرعی کے معلوم کرنے کے لئے جدوجہد کی جائے۔

اصول یہ ہے کہ اگر ایسی صریح نص موجود ہو جس کا ورود اور جس کی دلالت قطعی ہو تو اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس نص کا ورود قطعی ہے، یعنی اللہ اور رسول کی جانب سے اس کے ورود میں کوئی شبہ نہیں ہے اور چونکہ اس کی دلالت قطعی ہے۔ اس لئے اس کے معنی بھی محل بحث نہیں ہیں۔ اس زمرے میں قرآن کی وہ آیات آتی ہیں جو مفسر اور محکم ہیں۔ جیسے اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔ (النّور: ۲)

زناکار عورت اور زناکار مرد (سو دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو دُرّے مارو۔

اب زانی کو کوڑوں کی سزا اور کوڑوں کی تعداد میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں اور ان تمام سزاؤں میں بھی اجتہاد نہیں ہو سکتا جو مقرر کر دی گئی ہیں، اور اسی طرح قرآنِ کریم کی دیگر مفسّر اور محکم آیات، یا متواتر اور مفسر سنّتیں۔

البتہ اگر نص ظنّی الورود یا ظنّی الدلالت ہو تو وہ اجتہاد کی گنجائش رکھتی ہے اور مجتہد کو چاہیئے کہ وہ اس کی دلیل میں اس کی سند کے لحاظ سے (اس لحاظ سے کہ وہ ہم تک کس طرح پہنچتی ہے) اور اس کی اپنے معنی پر دلالت کے لحاظ سے بحث کرے۔

جس مسئلے میں کوئی نص موجود نہ ہو اس میں میدانِ اجتہاد بہت وسیع ہے۔ چنانچہ جس مسئلے میں نص موجود نہ ہو اس کا حکم قیاس، استحسان، استصحاب، عرف یا مصالح مرسلہ کے ذریعے اجتہاد کر کے معلوم کیا جائیگا اور یہ اجتہاد شخصی اور دیوانی مسائل اور فوجداری قوانین میں ہوگا، مگر اجتہاد جرائم اور سزاؤں کے اثبات میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ جرائم اور عقوبات میں نصِ صریح ضروری ہے اور اس میں قیاس وغیرہ پر عمل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۷۷ : قواعدِ تعبیر کے بارے میں اختتامی گفتگو

اوپر درج قانونی اور لغوی عمومی قواعد بیان کئے گئے ہیں، جو فقہاء کرام نے نصوص کی تعبیر میں راہنمائی کے لئے مقرر فرمائے ہیں۔ عدالت کو چاہیئے کہ وہ نصوص کے سمجھنے میں ان قواعد سے مدد لے کر ان نصوص کی مراد و مقصد کا پتہ چلائے اور یہ معلوم کرے کہ کون کون سی جزئیات ان نصوص کے تحت داخل ہیں۔ جیسا کہ ان قواعد سے عدالت کو یہ علم بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ کون سی نصوص ہیں جن کی تطبیق لازمی ہے اور خود عدالت کو نص کی تعبیر اور اسے بروئے کار لانے یا کالعدم قرار دے دینے کے کس قدر اختیارات حاصل ہیں۔ اب اگر ایک طرف دیوانی عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ان قواعد کو وسعت کے ساتھ منطبق کرے اور نص کی تعبیر و تطبیق میں قیاس، عرف اور تقاضہائے انصاف سے مدد لے تو دوسری طرف فوجداری عدالت پابند ہے کہ وہ نص کی تعبیر و تطبیق کے سلسلے میں صرف اس صورت حال پر اعتماد کرے جو اس کے سامنے آئی ہے۔ فوجداری عدالت قیاس یا عرف یا استحسان سے کسی جرم یا سزا کی تخلیق نہیں کر سکتی، اگرچہ جو صورت حال اس کے سامنے پیش کی گئی ہے وہ اخلاق فاضلہ کے سراسر منافی ہو۔ غرض کیسے ہی حالات و اعتبارات کیوں نہ ہوں فوجداری عدالت کو نصِ صریح کی خلاف ورزی کا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، بلکہ وہ شریعت کے ان دو اساسی اصولوں کی پابند ہے :-

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان :

"شبہات میں حدود ساقط کر دو"۔

(۲) آپ کا یہ فرمان :

"امام کا معاف کر دینے میں غلطی کر جانا اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے"۔

اب ہم ان دونوں اصولوں پر گفتگو کرتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۷۸: اصولِ اوّل: شبہات سے حدود کا اسقاط۔

شریعتِ اسلامیہ کا ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ شبہات میں حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ حدود سے مراد شریعت کی مقرر کردہ سزائیں ہیں اور حدود کے تحت وہ تمام عقوبات داخل ہیں جو جرائم حدود کے لئے مقرر کی گئی ہیں اور وہ عقوبات بھی داخل ہیں جو جرائم قصاص اور دیت کے لئے مقرر کی گئی ہیں۔ البتہ وہ سزائیں جو جرائم تعزیرات پر جاری کی جاتی ہیں وہ حدود نہیں ہیں کیونکہ یہ عقوبات غیر مقررہ ہیں[1]

اس قاعدے کی اصل نبیؐ کا یہ فرمان ہے:

"شبہات میں حدود ساقط کر دو۔"

اس حدیث کو امت میں قبولِ عام حاصل ہوا اور فقہاءِ امت نے اسی حدیث کو اساس بنا کر اس قاعدے کو اختیار کیا ہے، خود صحابہ کرام نے رسول اللہؐ کی رحلت کے بعد اس قاعدے پر عمل کیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا:

"شبہات کی موجودگی میں حدود کو معطّل کر دینا مجھے زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ میں شبہات کی موجودگی میں حدود قائم کروں۔"

اور حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عقبہؓ بن عامر سے مروی ہے کہ ان حضرات نے ارشاد فرمایا کہ:

"اگر حد تم پر مشتبہ ہو تو اسے ساقط کر دو۔"

---

[1] فقرہ نمبر ۱۵، ۱۰۳ اور ۴۰۴ مطالعہ کیجئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فقہائے کرام میں سے کوئی بھی اس اصول کا منکر نہیں ہے، سوائے اصحاب ظاہر کے کہ وہ کہتے ہیں کہ حدود کا شبہ کی بنا پر ساقط کرنا درست نہیں ہے اس سلسلے میں وہ رسول اللہ اور صحابہ کرام سے مروی مندرجہ بالا آثار کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتے[1]۔

حالانکہ رسول اللہ اور صحابہ کرام رضی سے منقول کثیر آثار اس قاعدے کی صحت کی تائید کرتے ہیں، جیسے جب حضرت ماعز رضی نے آپ کے سامنے زنا کا اقرار کیا تو آپ نے فرمایا: "ہو سکتا ہے کہ تم نے صرف بوسہ لیا ہو، ہو سکتا ہے تم نے صرف ہاتھ لگایا ہو، ہو سکتا ہے تم نے صرف چھیڑ چھاڑ کی ہو" ان ارشادات سے جناب کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ماعز رضی اقرار زنا کے بعد ان باتوں میں سے کسی بات پر ہاں کہہ دیں۔

اسی طرح جب جناب کی خدمت میں ایک چور نے چوری کا اعتراف کیا تو آپ نے فرمایا:

"کیا تو نے چوری کی ہے؟ میرا خیال ہے کہ چوری نہیں کی"۔

اور جب غامدیہ رضی نے اقرار زنا کیا، تو آپ نے ان سے بھی اسی طرح فرمایا:

غرض ان تمام جرائم حدود میں جرم کے وقوع کا واحد ثبوت خود مجرم کا اقرار جرم ہے اور آپ اقراری مجرم کو تلقین فرما رہے ہیں کہ وہ اپنے اقرار سے گریز کر جائے۔ اگر اقرار جرم کے بعد جرم سے گریز حد جرم پر اثر انداز نہ ہوتا تو آپ مجرم کو گریز کی تلقین کیوں فرماتے؟ رہ گئی یہ بات کہ اقرار جرم سے گریز سے حد کس طرح ساقط ہو سکتی ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اقرار جرم ہی صرف واحد ثبوت ہے اور اقرار جرم سے گریز کرنے سے خود اقرار میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

حضرت علی رضی کی خدمت میں حاضر ہو کر شراحہ ہمدانیہ نے اعتراف زنا کیا، تو آپ نے فرمایا کہ شاید سوتے ہوئے وہ تم پر گر گیا ہو، شاید اس نے تمہیں مجبور کیا ہو، شاید تمہارے آقا نے اس سے تمہاری شادی کر دی ہو اور تم اسے چھپا رہی ہو۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بھی ان سوالات سے وہی مقصد تھا جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تھا۔

اسی لئے بعض فقہاء اس امر کو مستحب قرار دیتے ہیں کہ اگر اقرار جرم کے سوا کوئی اور ثبوت جرم نہ ہو تو عدالت کو چاہیئے کہ وہ مجرم کو اقرار سے رجوع کے لئے کہے[2]۔

---

[1] شرح فتح القدیر جلد ۴ ص ۱۲۹۔

[2] شرح فتح القدیر جلد ۴ ص ۱۲۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۷۹: شبہ کی تعریف

شبہ یہ ہے کہ کوئی شے ثابت شدہ کے مانند دکھائی دے حالانکہ درحقیقت وہ ثابت نہ ہو[1] یا جو شے مباح (جائز) ہے وہ اپنے حکم اور اپنی حقیقت کے عدم کے باوجود صورۃً موجود ہو جائے[2]

شبہ کی مثالیں یہ ہیں:

(۱) مشترکہ ملکیت کی چوری میں ملکیت کا اشتباہ، چنانچہ اگر کسی شخص نے ایسا مال چرایا جس میں وہ خود دوسرے کا شریک ہے تو حد ساقط ہو جائے گی، کیونکہ چوری تو یہ ہے کہ دوسرے کا مال چھپا کر لے لیا جائے، یہاں اس نے جو مال چرایا ہے وہ خالصتاً غیر کا مال نہیں ہے بلکہ اس میں اس کا مال شامل ہونے کا اشتباہ بھی موجود ہے۔

(۲) باپ کی بیٹے کی چوری میں ملکیت کا اشتباہ، باپ اگر خفیہ طور پر اپنے بیٹے کا مال لے لے تو وہ چوری بھی ہے اور اس پر سزائے قطع ید بھی جاری ہونی چاہیئے، مگر مال ولد میں اشتباہ ملکیت کی بناء پر باپ سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس اشتباہ کی بنیاد رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

"تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔"

(۳) بیوی سے عمل قوم لوط میں اشتباہِ ملکیت: بیوی سے غیر فطری مجامعت حرام ہے اور فقہاء کرام اسے زنا قرار دیتے ہیں، مگر اس صورت میں حد ساقط ہو جاتی ہے، کیونکہ نکاح سے بیوی شوہر کی ملکیت ہو جاتی ہے اور شوہر کو بیوی کے تمام جسم سے لطف اندوز ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، گویا شوہر کا بیوی کا مالک ہونا اس امر میں اشتباہ پیدا کر دیتا ہے کہ اسے اپنی بیوی سے حق وطی فی الدبر حاصل ہے، اور اس اشتباہ کی بناء پر حد ساقط ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ شبہ کی دیگر مثال عدم ثبوت کا اشتباہ ہے، اس کی صورت اس طرح ہے کہ مثلاً ایک شخص نے جرائم حدود میں سے کسی جرم کے ارتکاب کا اقرار کیا، مگر اقرار جرم کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں ہے، اس صورت میں اقرار جرم پر حد جاری کی جائے گی، لیکن اگر وہ اقرار جرم سے پھر جائے تو اس انحراف سے عدم ثبوت کا اشتباہ پیدا ہو جائے گا کیونکہ اقرار جرم کے غیر صحیح ہونے کا شبہ پیدا ہو جائے گا اور

---

[1] ثبوت سے صرف ثبوت فعل مراد نہیں ہے، بلکہ لفظ ثبوت اپنے عمومی معنی میں ہے اور ثبوت فعل اور ثبوت حکم دونوں کو متضمن ہے۔ شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۴۰۔

[2] المغنی، ج ۱۰، ص ۱۵۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی شبہ کی بنیاد پر حد ساقط ہو جائے گی۔

یہی صورتِ حال گواہوں کے گواہی سے منحرف ہو جانے میں ہو گی بشرطیکہ گواہی کے سوا اثباتِ جرم کا کوئی اور ثبوت موجود نہ ہو۔

فقہاء کرام اس امر پر تو متفق ہیں کہ شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، مگر تمام شبہات میں متفق نہیں ہیں۔ چنانچہ بعض فقہاء کسی شبہ کو سقوطِ حد میں معتبر خیال کرتے ہیں، جب کہ دیگر فقہاء اس شبہ کو سقوطِ حد کے ضمن میں معتبر خیال نہیں کرتے، اور اس کی متعدد مثالیں ہیں:۔

ایک شخص کے بستر پر کوئی عورت لیٹی ہوئی تھی، اس نے یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی بیوی ہے، اس سے صنفی تعلق قائم کر لیا۔ تو امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حد ساقط ہے[1] کیونکہ ان حضرات کی رائے میں کسی عورت کا اس مرد کے بستر پر موجود ہونا ایسا شبہ ہے جو اس کے اس دعوے کی تائید کرتا ہے کہ اس نے اس عورت کو اپنی بیوی سمجھا تھا۔ مگر امام ابوحنیفہؒ[2] کسی عورت کے کسی مرد کے بستر پر سو جانے کو شبہ نہیں سمجھتے، کیونکہ یہ ہوتا ہے کہ رشتے دار اور ملنے آنے والی عورتیں بھی مرد کے بستر پر سو جاتی ہیں۔

کسی شخص نے ان عورتوں میں سے کسی سے شادی کر لی جو اس پر حرام ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدِ زنا ساقط ہو جائے گی کیونکہ اشتباہ نکاح موجود ہے۔ ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس مسئلے میں ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں اور وہ رائے رکھتے ہیں جو مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی ہے[3]، کہ جب تک مجرم کو یہ علم ہے کہ جس عورت سے وہ نکاح کر رہا ہے وہ اس پر حرام ہے، اس سے شبہ عقد کی بناء پر حد ساقط نہیں ہو گی[4]

---

[1] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۲۶
شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۷۸
المغنی، ج ۱۰، ص ۱۵۵

[2] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۴۷،

[3] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۴۷

[4] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۷۶
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۲۶
المغنی، ج ۱۰، ص ۱۵۴

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح ہر اس نکاح میں جس کے باطل ہونے پر اجماع ہے، جیسے پانچویں شادی یا شادی شدہ عورت سے نکاح، یا عدت والی عورت سے نکاح، یا اس عورت سے نکاح جسے اس نے تین طلاقیں دے دی ہوں، ان سب عورتوں میں اگرچہ مجرم اس نکاح کی تحریم سے واقف ہو، جب بھی ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد ساقط ہے، کیونکہ نکاح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شبہ ہے اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے [۱] جبکہ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ان صورتوں میں حد کے سقوط کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہاں عقد سے اشتباہ پیدا نہیں ہوتا [۲]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک شخص نے کوئی عورت برائے زنا اجرت پر لی، تو اشتباہِ عقد کی بناء پر اس پر حد جاری نہیں ہو گی، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس رائے میں ان سے اختلاف کرتے ہیں اور وہی رائے رکھتے ہیں جو اس سلسلے میں امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی ہے [۳] کہ اشتباہِ عقد بناء کی پر حد ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ایسا عقد (معاہدہ) ہے جس سے عورت حلال نہیں ہوتی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاہدہ، معاہدۂ منفعت ہے اور زانی زنا سے منفعت حاصل کرتا ہے، اس لئے اس معاہدہ میں شبہ پیدا ہو گیا [۴]

جو شے اصلاً مباح ہو امام ابو حنیفہؒ اس کی چوری میں حد ساقط فرماتے ہیں، جیسے محفوظ شدہ پانی کی چوری اور شکار شدہ جانور کی چوری، کیونکہ دونوں اشیاء اصلاً مباح ہیں اور ان میں عام لوگوں کا اشتراک ہے۔ ان اشیاء کی اباحت اصلیہ یہ اشتباہ پیدا کرتی ہے کہ یہ حفاظت میں لے لئے جانے کے بعد بھی مباح باقی رہیں اور ان اشیاء میں عام لوگوں کے اشتراک سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ یہ اشتراک حفاظت میں لئے

---

[۱] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۴۸،۱۴۳، ۱۴۹

[۲] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۷۶، ۷۷، ۸۰

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۲۶

المغنی، ج ۱۰، ص ۱۵۴

[۳] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۷۶

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۲۷

[۴] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جانے کے بعد بھی، باقی ہو[1]۔ اس صورت میں امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک حد ساقط نہیں ہے کیونکہ وہ کسی مال کے مباح الاصل ہونے کو اشتباہ قرار نہیں دیتے[2]

امام ابو حنیفہؒ کسی شے کے حقیر و بے حقیقت ہونے کو بھی مال میں ایسا شبہ قرار دیتے ہیں جس کے چرانے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مٹی، گارے، چونے، بھس، اینٹ اور ایسی ہی دیگر اشیاء میں قطع ید کی سزا نہیں ہے۔ اسی طرح گھاس پھونس، بانس، لکڑی اور ان جیسی دیگر اشیاء میں بھی قطع ید نہیں ہے۔ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ عموماً ان اشیاء سے متمول نہیں ہوتے اور ان کی بے وقعتی اور عدم اہمیت کی بنا پر ان کے بارے میں کنجوسی نہیں کرتے بلکہ ان اشیاء میں کنجوسی خساست سمجھی جاتی ہے ــــ بے وقعت (تافہ) شے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ عرف عام اور رواج پر اعتماد کرتے ہیں، مگر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شے تافہ صنعت کے بعد قیمتی ہو جاتی ہے۔ جیسے بانس سے تیر بنا لیئے جائیں۔ غرض اگر صنعت کے بعد شئے تافہ کی بے وقعتی ختم ہو جائے تو اس کی چوری میں قطع ید کی سزا جاری ہو جائے گی۔ اس میں امام ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے اختلاف رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ صرف مٹی اور گوبر میں حد ساقط ہو گی۔ ان کے علاوہ جو بھی شئے قیمت رکھنے والا مال ہو اس میں حد ساقط نہیں ہو گی۔ ان کے نزدیک تقوم رکوئی قیمت ہونا، اور مالیت ہونے کی دلیل بیع اور شراء کا جائز ہونا ہے۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی مسلک ابو حنیفہؒ سے اختلاف رکھتے ہیں اور مال کی بے وقعتی کو حد کے بارے میں اشتباہ نہیں خیال کرتے۔ جبکہ اس مال کی قیمت حد نصاب کو پہنچ رہی ہو[3]

---

[1] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۲۷۔

[2] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۹۵۔
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۴۱۔
المغنی، ج ۱۰، ص ۲۴۷۔

[3] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۲۷
شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۹۵
[illegible] المطالب، ج ۴، ص ۱۴۱
المغنی، ج ۱۰، ص ۲۴۷۔
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۶۷، ۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جن اشیاء کے خراب ہو جانے کا خدشہ ہو، جیسے پکا ہوا کھانا، سبزیاں، گوشت روٹی اور ایسی ہی دیگر اشیاء تو ان اشیاء کی چوری میں امام ابو حنیفہؒ حد ساقط فرماتے ہیں۔ مگر ابو یوسف اس رائے کی مخالفت کر کے وہ رائے اختیار کرتے ہیں جو امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ہے۔ ان کے نزدیک شئے مسروقہ میں خراب ہو جانے کی صفت سقوط حد کے لئے اشتباہ پیدا نہیں کرتی[۱]

باب مسجد کی چوری میں امام ابو حنیفہؒ قطع ید کی سزا درست نہیں قرار دیتے کیونکہ اس کی عدم حفاظت اس کے لئے باعث اشتباہ ہے[۲] مگر امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ مسجد کے دروازے کی چوری میں قطع ید کا فیصلہ دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک باب مسجد محفوظ ہے اور اس کی عدم حفاظت میں کوئی اشتباہ نہیں ہے[۳]

۱۸۰۔ اشتباہ کی اقسام

شافعی اور حنفی فقہاء کرام نے اشتباہ کی تقسیم اور اس کی مختلف انواع بیان کرنے کا بڑا اہتمام کیا ہے لیکن حنبلی و مالکی فقہاء نے حسبِ ضرورت اور احیاناً اشتباہ سے عمومی تعرض پر اکتفا کیا ہے۔

شافعیؒ فقہاء اشتباہ کی تین قسمیں کرتے ہیں:

(۱)۔ **اشتباہ محلی** ۔ جیسے حائضہ یا روزے دار بیوی سے صنفی تعلق (یعنی) سے غیر فطری تعلق۔ گویا فعل حرام کے مقام میں اشتباہ ہے کیونکہ مقام شوہر کی ملکیت ہے اور اسے اپنی بیوی سے مباشرت کا قانونی حق حاصل ہے۔ اگرچہ اسے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ حالتِ حیض میں یا روزے کی صورت میں تعلق قائم کرے۔ مگر اس کے باوجود شوہر کی اس مقام کی ملکیت اور اس پر اس کا حق باعثِ اشتباہ بنتا ہے۔ اور اس اشتباہ کی موجودگی اسقاطِ حد کی متقاضی ہے۔ خواہ فاعل اس فعل کی حلت کا قائل ہو یا اس کی حرمت کا، کیونکہ اشتباہ کی اساس ظن و اعتقاد نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس مقامِ فعل اور اس مقام پر فاعل کا قانونی استحقاق ہے۔

---

[۱] مندرجہ بالا تمام حوالے www.kitabosunnat.com

[۲] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۳۰

[۳] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۹۱

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۴۰

المغنی، ج ۱۰، ص ۲۵۵،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاہدہ صلح موجود ہو۔

میری اپنی رائے یہ ہے کہ کسی بھی اسلامی ملک کو اپنے ملک میں دوسرے اسلامی ملک کے باشندے کا داخلہ ممنوع قرار دینا درست نہیں ہے اور امن اور نظم ملت کے تقاضوں کو دلیل بنا کر کسی اسلامی ملک کے لئے یہ بھی درست نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے اسلامی ملک کے باشندے کو اپنے ملک میں اقامت اختیار نہ کرنے دے۔ اس لئے کہ ہر ریاست کے پاس تحفظ امن کے بے شمار ضابطے اور قانونی دفعات ہوتی ہیں جن کے ذریعے ہر ضرورت کو پورا کیا جا سکتا ہے اور ریاست اپنے داخلی امن و سلامتی کا بخوبی تحفظ کر سکتی ہے، ہر اچھے آدمی کو تحفظ دے سکتی ہے ہر مشتبہ آدمی کی نگرانی کر سکتی اور اسے ریاست کے مفاد کے خلاف حرکات سے باز رکھ سکتی ہے۔ جب ایک ریاست اس قدر اقدامات کر سکتی ہے اور اس کے ان اقدامات سے کوئی شرعی قاعدہ معطل نہیں ہوتا تو اسے اس امر کی اجازت نہیں مل سکتی کہ وہ بدلیل ضرورت ایسے اقدامات کرے جن سے اہم شرعی قواعد معطل ہو جائیں۔ پھر اگر کوئی ریاست خود اپنے ملک کی رعایا کو نہیں نکال سکتی اور نہ ان کا داخلہ روک سکتی ہے بلکہ ان کی تخریبی کارروائیوں کے خلاف) وہی اقدامات کرے گی جو ہم نے ذکر کیے، تو بدرجہ اولیٰ یہ اقدامات اس ریاست کو اس وقت بھی کرنے چاہئیں جبکہ ان اجنبیوں اور مہاجروں کے نکالے جانے کا مسئلہ درپیش ہو جو اہل وطن سے یقیناً کمزور و لاچار ہیں۔

اس لیے ہر اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ کسی دوسری اسلامی ریاست کے باشندوں کو نہ نکالے اور نہ انہیں اپنے ملک میں داخلے سے روکے بلکہ ان سے ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ اپنی رعایا سے ہے اور جب وہ کوئی نقض امن کا کام کریں تو انہیں اسی طرح سزا دے جس طرح ملکی رعایا کو دی جاتی ہے۔ یہی رائے شریعت کے مقاصد کے مطابق اور وحدت دارالاسلام کے اغراض سے ہم آہنگ ہے کیونکہ دارالاسلام ہر مسلمان اور ذمی کے لئے امن و سلامتی کا گھر اور جائے سکون و قرار ہے۔ اس کے برخلاف رائے میں بیان کردہ امور کے علاوہ عدم مساوات بھی ہے اور وطنی اور نسلی نعروں کی انگیخت بھی ہے اور ان چیزوں کا اسلام مخالف ہے اور ان امور کو وہ سخت ناپسند کرتا ہے۔

۲۳۰۔ اہل حرب کو جلاوطن کرنا۔

شریعت اسلامیہ کے قواعد کے مطابق کوئی حربی دارالاسلام میں اجازت خاص یا کسی معاہدے کے تحت داخل ہو سکتا ہے اور دارالاسلام میں داخلے کے بعد وہاں وقتی اقامت اختیار کر سکتا ہے۔ وقتی اقامت کی مدت ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ایک سال سے زیادہ نہیں ہے[۱]۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقتی اقامت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے[۲] اور امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق اہل حرب

---

[۱] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۳۵۱۔ المغنی ج ۱۰، ص ۴۳۷۔

[۲] المغنی ج ۱۰، ص ۴۳۷۔ مواہب الجلیل ج ۳، ص ۳۵۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

مدت اقامت چار ماہ ہے مگر اگر سربراہ مملکت کوئی تقاضائے مصلحت دیکھے تو وہ توسیع کر سکتا ہے ۔[1]

حربی کی مدت اقامت ختم ہو جانے پر اسلامی ریاست اسے اپنی سرزمین چھوڑنے کا حکم دے سکتی ہے بلکہ اگر وہ نقض امن کا باعث ہو یا اس کے وجود سے نقض امن کا خطرہ لاحق ہو تو اس کی مدت قیام پوری ہونے سے قبل ہی اسے حدود مملکت سے باہر نکل جانے کے لئے کہا جا سکتا ہے ۔ بتقاضائے فرمان الٰہی

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ (الانفال: ۵۸)

اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو وہ (عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں ۔

اور فرمان الٰہی ہے

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ (التوبۃ: ۷)

سو جب تک یہ لوگ تم سے سیدھے رہیں تم بھی ان سے سیدھی طرح رہو ۔

البتہ حربی کو ملک بدر کرنے کی شرط یہ ہے کہ اسے اس ملک میں بھیجا جائے جہاں وہ اپنے آپ کو محفوظ خیال کرے یا اس کے اپنے ملک میں اسے بھیجا جائے کیونکہ وہ دارالاسلام میں امان لیکر داخل ہوا ہے اس لئے اسے معرض ہلاکت میں نہیں ڈالنا چاہیئے بلکہ اسے اس مقام پر پہنچا دینا چاہیئے جہاں وہ محفوظ و مامون ہو ۔ جیسا کہ فرمان الٰہی ہے ۔

ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (التوبۃ: ۶)

پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے ۔

ذمی کو خیانت کا خطرہ ہونے کے باوجود ملک بدر کرنا درست نہیں ہے ، بلکہ اس صورت میں بھی نہیں جبکہ وہ کوئی ایسا اقدام کر بیٹھے جو اس کی خیانت (غداری) کی دلیل ہو ۔ مستامن اور ذمی میں فرق یہ ہے کہ ذمی اسلامی ریاست کا باشندہ ہے اور دارالاسلام میں مستقلاً اقامت گزین ہے ، وہ سربراہ مملکت کے اسی طرح کنٹرول میں ہے جس طرح کہ ایک مسلمان ہے اس سے اگر کوئی غداری سرزد ہوگی تو اس کا تدارک اور اس کے جرم پر سزا اسی طرح ہوگی جس طرح ایک مسلمان کو اس کی غداری پر سزا دی جا سکتی ہے ، جبکہ مستامن کے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہے اور اس کی غداری کا تدارک بھی دشوار ہے ۔[2]

---

[1] اسنی المطالب ، ج ۴ ، ص ۲۴ ۔

[2] شرح فتح القدیر ، ج ۴ ص ۲۹۴ ۔ مواہب الجلیل ج ۳ ، ص ۳۱۶ ۔

المہذب ج ۲ ص ۲۹۴ ۔ المغنی ج ۱۰ ، ص ۵۲۰ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

منسوب کیا گیا ہے۔ اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ اس قاعدے کے اجراء سے سزائے حد تو ساقط ہو جاتی ہے مگر کوئی تعزیری سزا اس کی جگہ لے لیتی ہے۔

مجرم کو الزام جرم سے تین حالات میں بری قرار دیا جاتا ہے۔

(۱) اس صورت میں جب کہ جرم کے کسی رکن میں اشتباہ ہو۔ جیسے شب زفاف میں حجلہ عروسی میں بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت آگئی اور شوہر نے اسے بیوی سمجھتے ہوئے اس سے جنسی تعلق قائم کر لیا تو اسے نہ تو سزائے زنا دی جائے گی اور نہ اس پر کوئی سزائے تعزیر جاری ہوگی بلکہ اس کی برأت کا فیصلہ کر دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں ارادۂ جرم موجود نہیں ہے جبکہ ارادۂ جرم، جرم زنا کے ارکان میں سے ہے۔ کسی شخص نے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ مال غیر ہے اپنا ہی مال چھپا کر لے لیا، اس پر نہ سزائے سرقہ جاری ہوگی اور نہ سزائے تعزیر، کیونکہ جرم سرقہ کا ایک رکن یعنی مالِ غیر ہونا ہی موجود نہیں ہے۔

(۲) جو فعل ملزم کی جانب منسوب کیا جا رہا ہے اسے حرام قرار دینے والی نص کی تعیین میں اشتباہ ہو۔ جیسے بغیر گواہوں اور بغیر ولی کے نکاح اور نکاحِ متعہ۔ اس صورت میں نہ تو حد زنا جاری ہوگی اور نہ تعزیر۔ کیونکہ نکاح کی ان صورتوں میں اختلاف ہے۔ بعض نے جائز قرار دی ہیں اور بعض نے حرام قرار دی ہیں۔ اس اختلاف کے معنی یہ ہیں کہ ان افعال پر نص زنا کے انطباق میں اشتباہ ہے اور اس اشتباہ کی بنیاد پر ملزم کو الزام جرم سے بری کر دینا ناگزیر ہے۔

(۳) ثبوت جرم میں اشتباہ ہو۔ جیسے دو گواہوں نے کسی شخص کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے شراب پی ہے پھر گواہ منحرف ہو گئے اور گواہی کے علاوہ اثبات جرم کی اور کوئی دلیل موجود نہیں ہے، تو حد ساقط ہو جائے گی اور ملزم الزام جرم سے بری قرار دیدیا جائے گا کیونکہ یہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کہ گواہوں نے جو گواہی سے انحراف کیا ہے، ہو سکتا ہے وہ اس انحراف میں سچے ہوں، اور جیسے ایک ایسے شخص کے بارے میں کہا جائے کہ جس پر کبھی حالتِ جنون طاری ہوتی ہے اور کبھی وہ ٹھیک ہوتا ہے کہ وہ مرتد ہو گیا یا اس نے چوری کی اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے چوری جنون کی حالت میں کی یا صحت ذہنی کی حالت میں کی تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور وہ بری قرار دیدیا جائے گا کیونکہ یہ اشتباہ موجود ہے کہ جو جرم اس کی جانب منسوب کیا جا رہا ہے وہ اس نے غیر مکلف (مجنون) ہونے کی حالت میں کیا ہو۔

ان تینوں صورتوں کے علاوہ جن حالات میں اس قاعدے کا انطباق ہو گا وہاں سقوطِ حد کے ساتھ تعزیری سزا کا اجراء بھی ہو گا، خواہ اشتباہ کی کوئی بھی صورت ہو۔ مثلاً بیٹے کے مال کی چوری میں باپ سے حد تو ساقط ہو جائے گی کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے باپ کے ہیں۔"

مگر تعزیر دی جائے گی اور اسقاطِ حد اشتباہِ حکمی یا اشتباہِ محلی کی بنا پر ہے۔

اور جیسے کسی شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا جو اس پر حرام ہے یا زنا کے لیے کوئی عورت اجرت پر حاصل کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشتباہ عقد کی بنا پر حد تو ساقط ہو جائے گی مگر تعزیر دی جائے گی اور جیسے کسی شخص نے مٹی جیسی بے وقعت شئے چرائی یا ایسی شئے چرائی جو اصلاً حلال ہے۔ جیسے شکار کیا جانے والا جانور شکار کے بعد، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس شئے کے نکمے پن اور اصلاً حلال ہونے کے اشتباہ کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی، مگر تعزیر دی جائے گی۔

اسی طرح جو شخص دروازہ مسجد چرا لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدم تحریز (عدم حفاظت) کے اشتباہ کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی مگر تعزیر جاری کی جائے گی۔

کسی شخص پر چوری کا الزام لگایا گیا مگر یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ چوری کے وقت وہ بالغ تھا یا نہیں، تو اس پر تعزیری سزا جاری ہو گی اور حد سرقہ ساقط ہو جائے گی۔

کسی شخص نے اپنے بارے میں اقرار کیا کہ اس نے جرائم حدود میں سے کوئی جرم کیا ہے اور اقرار مجرم کے سوا کوئی اور ثبوت جرم موجود نہ ہو تو حد جاری کی جائے گی لیکن اگر وہ اقرار کے بعد اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے تو اس کا یہ انحراف وجہ اشتباہ قرار پائے گا جس سے حد ساقط ہو جائے گی مگر اسے سزائے حد کے بجائے تعزیری سزا دی جائے گی۔ مجرم کے اپنے اقرار سے انحراف اور گواہوں کے گواہی سے انحراف میں فرق یہ ہے کہ ملزم اپنے اقرار سے انحراف کے بعد تعزیری سزا پائے گا مگر گواہوں کے گواہی سے منحرف ہونے کے بعد بری قرار دیا جائے گا۔ اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ انسان عموماً اپنے آپ کو اس جرم کا مجرم قرار نہیں دیا کرتا جو اس نے کیا ہی نہ ہو مگر یہ بات آسان ہے کہ کوئی شخص اس پر جھوٹا الزام لگائے کہ اس نے فلاں کام کیا ہے حالانکہ اس نے نہ کیا ہو۔ البتہ اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ اقرار جرم زبردستی کرایا گیا ہے تو ملزم کو بری کرنا لازم ہے کیونکہ جبر اور خوف کے نتیجے میں کیا جانے والا اقرار باطل ہے۔ ابن عمرؓ کی مروی حدیث ہے۔

"کوئی انسان ایسی حالت میں اپنے نفس کا ذمے دار نہیں ہے جب اسے بھوکا رکھا جائے۔ خوف زدہ کیا جائے اور باندھ کر ڈال دیا جائے۔"

اور اقرار اس لیے حجت ہوتا ہے کہ اس میں صدق کا رجحان ہوتا ہے اگر جبر و تشدد سے اقرار لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اقرار کاذب ہے اور اقرار صحیح سے انحراف سے اشتباہ پیدا ہو جائیگا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور حد ساقط ہو جائے گی، مگر اس کے باوجود بھی اقرار میں سچائی کے پہلو کو غالب سمجھتے ہوئے اسے تعزیری سزا کے لئے کافی دلیل تصور کیا جائے گا اگرچہ یہ اقرار حد کے اجراء کے لئے کافی نہ ہو۔ بہرحال یہ مسئلہ عدالت پر موقوف ہے اگر عدالت اقرار کو صحیح خیال کرے تو تعزیری سزا جاری کر دے ورنہ اس کی برأت کا حکم جاری کر دے۔

۱۸۲۔ کیا اشتباہ کی بناء پر سقوطِ حدود کا قاعدہ تعزیراتی جرائم پر بھی منطبق ہوتا ہے؟

اشتباہ کی بناء پر سقوطِ حدود کا قاعدہ اصلاً جرائم حدود کے لئے ہے مگر اس قاعدے کے جرائم تعزیر پر انطباق سے بھی کوئی مانع موجود نہیں ہے کیونکہ اس قاعدے کا مقصد یہ ہے کہ انصاف قائم ہو اور ملزم کے مفاد کی ضمانت حاصل ہو جائے۔ اب مجرم جرائم حدود کا ہو یا جرائم تعزیر کا دونوں ہی انصاف اور اپنے مفاد کے تحفظ کے ضرورت مند ہیں۔

تعزیراتی جرائم میں اس قاعدے کا اطلاق صرف ان تین مذکورہ صورتوں میں ہوگا جن میں اس قاعدے کی تطبیق کے نتیجے میں مجرم بری قرار دیا جاتا ہے اور ان صورتوں میں اس قاعدے کا اطلاق نہیں ہوگا جن میں حد کسی تعزیری سزا سے بدل جاتی ہے کیونکہ تعزیراتی جرائم میں سزا معین اور مقرر نہیں ہے بلکہ عدالت کے اندازے اور اختیار پر موقوف ہے جبکہ جرائم حدود کی عقوبات معین اور مقرر بھی ہیں اور ان کے اجراء میں شدت اور زور بھی ہے اور عدالت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ ان سزاؤں کے اجراء کو موقوف کر دے یا ان کی جگہ کوئی اور سزا تبدیل کر دے، سوائے اس کے کہ اشتباہ کی صورت میں حد ہی ساقط ہو جائے۔

۱۸۳۔ اصولِ دوم غلطی سے معاف کر دینا بہتر ہے۔

شریعت کے مقرر کردہ عام اصولوں میں سے ایک اصل یہ ہے کہ "غلط طور پر معاف کر دینا غلط طور پر سزا دے دینے سے بہتر ہے" اس اصول کی بنیاد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

"امام اگر معاف کر دینے میں غلطی کر جائے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کرے۔"

اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ سزا کا حکم اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک ملزم کے ارتکابِ جرم کا ثبوت نہ بہم پہنچ جائے اور جرم کو ناجائز قرار دینے والی نص اس جرم خاص پر منطبق نہ ہو، لیکن اگر ملزم کے ارتکاب جرم کے ثبوت میں کوئی شبہ ہو یا جرم کو حرام قرار دینے والی نص کے جرم پر انطباق میں کوئی شبہ ہو تو ملزم کو معاف کر دینا اور اس کی برأت کا فیصلہ کر دینا لازمی ہے، کیونکہ شک کی صورت میں مجرم کو بری قرار دینا جماعت کے لئے زیادہ بہتر ہے۔ اور زیادہ انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنیوالا ہے، بہ نسبت اس کے کہ ایک بے گناہ کو مشکوک صورت میں سزا دیدی جائے۔

یہ اصول کہ "غلط طور پر معاف کر دینا غلط طور پر سزا دے دینے سے بہتر ہے" جرائم کی جملہ انواع پر صادق ہوتا ہے، چنانچہ یہ اصول جرائم حدود، جرائم قصاص و دیت اور جرائم تعزیرات سب میں جاری ہوتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اشتباہ کی بناء پر اسقاطِ حدود کا اصول اپنی اہمیت کی بناء پر تطبیق ہے اس اصول کی کہ غلط طور پر معاف کر دینا بہتر ہے۔ کم از کم ان صورتوں میں جن کا تقاضا ملزم کی برأت اور اسقاطِ حدود ہو۔

۱۸۴۔ جدید قوانین اور شریعت اسلامیہ۔

جدید قوانین تعبیر کا بالعموم وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو شریعت نے اختیار کیا ہے۔ جدید قوانین فوجداری نصوص کی تعبیر میں عدالتی اختیارات کی تحدید کی جانب مائل ہیں اگرچہ خود عدالتیں فوجداری نصوص

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی تعبیر میں عملی ضرورتوں اور مفادِ عامہ کے پیشِ نظر وسعت کی جانب مائل ہیں، اس لئے انہوں نے چوری میں لازمی اقرار کی شق ایجاد کی ہے، تاکہ عوام کو چوری کی ان اقسام سے تحفظ دلایا جاسکے جو محدود تعبیر کے ساتھ نص قانون کے ذیل میں نہیں آتیں، چنانچہ عدالتوں نے بجلی کو اموالِ منقولہ میں شمار کیا ہے تاکہ اس کی چوری پر چوری کی سزا دی جاسکے اور کفن چوری پر بھی سزا متعین کر دی ہے۔ عدالتیں جس طریقے پر کارفرما ہیں، اسے بیشتر ماہرینِ قانون کی تائید و توثیق حاصل ہے اور یہ بعینہٖ وہی طریقہ ہے جس پر شریعتِ اسلامیہ خود کارفرما ہے۔ جدید قانون میں ہر شک کی تعبیر ملزم کے مفاد میں کی جاتی ہے اور اس قاعدے کی تطبیق کے نتیجے میں کبھی ملزم کی سزا میں تخفیف ہو جاتی ہے اور کبھی ملزم کو معاف کر دیا جاتا ہے، مثلاً اگر عدالت کو یہ شک ہو کہ بالجبر چوری میں جبر کا عنصر تھا یا نہیں تو اس شک کی تعبیر ملزم کے مفاد میں کی جائے گی اور اس کو ایک معمولی چوری تصور کر کے اس پر سنگین فوجداری سزا کے بجائے ہلکی سزا دی جائے گی اور اگر عدالت کو جرم کے ثبوت میں شک ہو یا ارکانِ جرم میں سے کسی جرم کے مکمل ہونے میں اشتباہ ہو تو ملزم کی برأت کا فیصلہ کر دیا جائیگا۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جدید قوانین میں شک کا جو فائدہ ملزم کو پہنچایا جاتا ہے وہ بالمقابل ہے شریعت اسلامیہ کے اس اصول کے کہ اشتباہ کی موجودگی میں حد ساقط ہو جاتی ہے اور معاف کر دینے میں غلطی کر جانا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ سزا غلط دیدی جائے اور جدید قوانین میں فائدہ شک سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں وہ وہی ہیں جو شریعتِ اسلامیہ کے مندرجہ بالا دونوں اصولوں سے اخذ ہوتے ہیں۔[1]

---

[1] علی بدوی "القانون الجنائی"، ص ۱۰۶، ۱۱۰۔

کامل مرسی، سعید مصطفیٰ، شرح قانون العقوبات، ص ۱۱۴-۱۱۵،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

د۔ تعارضِ احکام (نصوص) اور ان کا نسخ

۱۸۵۔ تعارض

اگر ایک ہی معیار کی دو نصوص باہم متعارض ہوں۔ جیسے دو آیات قرآنی یا ایک قرآنی آیت اور ایک سنت متواترہ۔ یا دو سنت متواترہ یا دو مشہور احادیث یا دو اخبار احاد اور ان دونوں متعارض نصوص میں سے ہر ایک کی تاریخ ورود معلوم ہو تو بعد میں آنے والی نص سابقہ نص کی ناسخ ہوگی۔

اور اگر باہم متعارض نصوص کی تاریخ ورود کا علم نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح۔ یہ کسی ایک طریقے کے مطابق ترجیح دی جائے گی ترجیح یا تو متن کے لحاظ سے ہوگی یا سند کے لحاظ سے۔ متن کے لحاظ سے جس کی دلالت زیادہ قوی ہوگی اسے ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ مفہوم عبارت کو مفہوم اشارہ پر ترجیح دی جائے گی، محکم کو مفسّر پر اور مفسّر کو نص پر ترجیح ہوگی اور عام کو خاص پر ترجیح دی جائے گی اور سند کے لحاظ سے اس خبر کو ترجیح حاصل ہوگی جس کے راوی اہلِ فقہ اور اہلِ امانت ہوں۔

اگر دو متعارض نصوص میں سے کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہ ہو تو جمع اور تطبیق کے طریقوں کے مطابق ان دونوں کو جمع کیا جائے گا اور یہ اس طرح کہ ان باہم متعارض نصوص میں سے ایک کو ایک صورت کے ساتھ مخصوص قرار دے دیا جائے اور دوسری کو دوسری حالت کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے یا یہ کہ ایک کو بنیادی حکم کا بیان سمجھا جائے اور دوسرے کو خود اس نص کا بیان سمجھا جائے یا ایک کو حقیقی قرار دیا جائے اور دوسری کو مجازی قرار دیا جائے۔ وغیرہ

ے مفسّر یا مبیّن اسے کہا جاتا ہے جس کی دلالت قابلِ وضاحت ہو مثلاً ثلاثۃ قروء۔ مترجم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر دو باہم متعارض نصوص کی تاریخ ورود کا علم نہ ہو، ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی کوئی دلیل بھی موجود نہ ہو اور دونوں نصوص میں جمع و اتفاق بھی نہ ہو سکے تو ان دونوں سے استدلال سے گریز کر کے ان سے کم مرتبہ سے استدلال کیا جائے گا، چنانچہ اگر دو متواتر نصوص میں تعارض ہو تو ان دونوں کو چھوڑ کر اخبارِ احاد کو بنائے استدلال بنا لیا جائے گا۔

ترجیح اور جمع و توفیق میں ہمیشہ یہ امر ملحوظ رہے گا کہ کسی بھی صورت میں شریعتِ اسلامیہ کے عام اصولوں اور اس کی بنیادی روح سے انحراف نہ ہونے پائے تاکہ دلائل کے درمیان موازنہ شریعتِ اسلامیہ کے عام اصولوں اور مقاصدِ شارع پر قائم رہے۔

۱۸۶۔ نسخ ۔ نسخ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم شرعی کو کسی ایسی دلیل کے ذریعے کلیتہً یا جزوی طور پر بہ تقاضائے مصلحت معطل کر دیا جائے جو صراحتہً یا ضمناً اس تعطل پر دلالت کرتی ہو۔

نسخ صریح یہ ہے کہ کوئی ایسا قانون جاری کیا جائے جو سابق قانون کو صراحتہً کالعدم کر دے۔ جیسے اول الامر زنا کی سزا گھروں میں قید کر دینا اور پہنچانا تھی، جو اللہ سبحانہ کا درج ذیل فرمان ہے۔

وَالّٰتِىْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِى الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا۔ (النساء: ۱۵-۱۶)

ترجمہ:۔ اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں۔ ان پر چار آدمی اپنے میں سے گواہ کر لو۔ سو اگر وہ گواہی دیدیں تو ان عورتوں کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ ان کے لئے کوئی اور راہ نکال دیں۔ اور تم میں سے کوئی دو جو وہ کام کریں انہیں اذیت پہنچاؤ۔ پھر اگر دونوں توبہ کر لیں اور اپنی اصلاح کر لیں۔ تو ان سے تعرض نہ کرو۔ بیشک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے بڑا مہربان ہے۔

یہ آیت واضح طور پر اس آیتِ ذیل سے منسوخ ہوتی ہے۔

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے سو دُرّے مارو۔

اور اس حدیثِ رسول ﷺ سے منسوخ ہے۔

" مجھ سے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم حاصل کر لو اس نے عورتوں کے لئے راہ نکال دی ہے، اور وہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ ہے کہ غیر محصنہ کو سو کوڑے مارو اور ایک سال کے لئے جلاوطن کر دو اور محصنہ کو سو کوڑے مارو اور پتھروں سے سنگسار کر دو۔"

نسخ صریح کی ایک واضح مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے۔

"میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا مگر اب حکم دیتا ہوں کہ قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ زیارت قبور تمہیں آخرت کی یاد دلائے گی۔"

نسخ ضمنی یہ ہے کہ شارع کوئی ایسا جزوی قانون جاری کرے جو صراحتاً تو سابقہ حکم کو معطل نہ کرے۔ مگر اس کی تفصیلات پہلے قانون کی تفصیلات سے متعارض ہوں اور اس طرح متعارض ہوں کہ دونوں قوانین کے درمیان کوئی ہم آہنگی نہ پیدا کی جا سکے بلکہ کسی ایک کو معطل کر دینا ناگزیر ہو تو بعد والا قانون نسخ ضمنی کے طور پر پہلے والے قانون کو منسوخ کر دیگا۔

نسخ کلی یہ ہے کہ حکم ناسخ سابقہ حکم کو کلیۃً معطل کر دے اس طرح کہ مکلّفین کے تمام افراد اس نسخ کے دائرے میں آجائیں۔

نسخ جزئی یہ ہے کہ پہلا حکم تمام افراد پر مشتمل ہو اور تمام مکلّفین کے لئے عام ہو لیکن اس حکم کو بعض افراد کے لئے معطل قرار دیدیا جائے۔ اس کی مثال قذف (تہمت) ہے کہ پہلے حکم قذف عام تھا مگر بعد ازاں زن و شو کے درمیان حکم قذف کو معطل کر کے اس کی جگہ حکم ملاعنت جاری کر دیا گیا۔

۱۸۷- نسخ کا محل و مقام:-

قانونی احکام نسخ کا محل و مقام ہیں تاہم قرآن و سنت کی تمام نصوص اس طرح نسخ کو قبول نہیں کرتیں کہ ہر نص سابق کو نص لاحق منسوخ کر دے۔ کیونکہ بعض نصوص محکم ہوتی ہیں جو کسی حال میں نسخ قبول نہیں کرتیں اور وہ یہ ہیں۔

(۱) وہ نصوص جو بنیادی احکام پر مشتمل ہوں۔ جیسے وہ نصوص جو ایمان باللہ، ایمان بالرسول، کتابوں اور آخرت پر ایمان کو لازم قرار دیتی ہیں۔ وہ نصوص جو عقائد اور عبادات کے اصولوں پر مشتمل ہیں، وہ نصوص جن سے صدق، عدل اور ادائے امانت جیسے اخلاق کریمانہ کا اثبات ہوتا ہے۔ اور وہ نصوص جو بدترین عادات کو حرام قرار دیتی ہیں۔ جیسے شرک، بلاوجہ قتل، زنا، چوری، زمین میں ابتری پھیلانا اور ظلم وغیرہ۔

۲- وہ نصوص جو دائمی احکام پر مشتمل ہیں۔ جیسے پاک دامن عورتوں کو تہمت لگانیوالے کے بارے میں یہ ارشاد باری

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا (النور - ۴)

ترجمہ:- اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو۔

۳- وہ نصوص جو واقعات گزشتہ پر دلالت کرتی ہیں۔ اور گزرے ہوئے حادثات کی خبر دیتی ہیں۔ جیسے اللہ سبحانہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گا یہ ارشاد :-

فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ (الحاقہ: ۵)

سو ثمود تو ایک زور کی آواز سے ہلاک کر دیئے گئے۔

اور جیسے فرمانِ رسول ﷺ :-

"میں ایک مہینہ کے فاصلے سے رعب و دبدبہ سے مدد کیا گیا (یعنی دشمن پر میرا رعب ایک ماہ کے فاصلے سے پڑ جاتا ہے"

اس قسم کے نصوص میں عدم نسخ کی دلیل یہ ہے کہ اس نسخ سے خبر دینے کی تکذیب ہوتی ہے اور شارع کا کذب محال ہے۔

نصوص کی مندرجہ بالا تینوں انواع نہ تو نسخ کو قبول کرتی ہیں اور نہ نسخ کا مقام ہیں، مگر ان کے علاوہ دیگر نصوص نسخ کے قابل ہیں۔

۱۸۸- زمانۂ نسخ :-

جب ہم نصوص کے بارے میں یہ کہتے ہیں، کہ وہ قابلِ نسخ ہیں یا نہیں ہیں، تو قرآن و سنت کے معاملے میں نسخ کا اطلاق صرف اس دور پر ہوتا ہے جس میں قانونِ اسلامی کا نزول ہو رہا تھا اور جو رسول اللہ ﷺ کی وفات پر پورا ہو گیا مگر آپ ﷺ کی وفات کے بعد ایک لحاظ سے قرآن و سنت کی جملہ نصوص محکم ہو گئیں یعنی ان میں مزید نسخ کی گنجائش رہی اور نہ یہ مقام نسخ باقی رہیں، کیونکہ ایسا کوئی اقتدارِ بالا موجود نہیں ہے جو وحی کے بند ہو جانے اور رسول اللہ ﷺ کے وفات پا جانے کے بعد اللہ کے نازل کردہ احکام میں کسی رد و بدل کا مجاز ہو۔

۱۸۹- کون سی نصوص دوسری نصوص کو منسوخ قرار دیتی ہیں ؟

شریعتِ اسلامیہ کا ایک عام اصول یہ ہے کہ کسی نص کو کوئی ایسی نص منسوخ کر سکتی ہے جو اسی درجے کی قوت کی حامل ہو یا اس سے زیادہ قوی ہو۔ اور جو نص منسوخ سے قوت میں کم درجے پر ہو وہ اپنے سے زیادہ قوی نص کی ناسخ نہیں بن سکتی۔ شریعتِ اسلامیہ میں نصوص کا سرچشمہ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں اور وہ قوانین، دساتیر اور قرار دادیں ہیں جو اولوالامر جاری کریں۔ البتہ شریعتِ اسلامیہ کے اساسی مصدر صرف دو ہیں۔ قرآن اور سنت۔ انہی دونوں مصادر سے شریعت کی بنیادیں اور عمومی اور خصوصی احکام کا استنباط ہوا ہے۔ جب کہ باقی مصادرِ شریعتِ اسلامیہ کی کوئی نئی بنیادیں پیش نہیں کرتے اور نہ ان سے نئے عمومی احکام اخذ ہوتے ہیں، بلکہ یہ بقیہ ماخذ صرف قرآن و سنت کی نصوص سے فروعی احکام پر استدلال کا ذریعہ ہیں، اسی لئے ان ماخذ سے ایسا کوئی حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا، جو قرآن و سنت کے برخلاف ہو، بلکہ لازمی ہے کہ ان ماخذ سے ثابت شدہ احکام قرآن

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وسنّت سے ہم آہنگ ہوں اور قرآن وسنّت ان کی دلیل وبنیاد ہو۔ اس اصول کا اطلاق اجماع اور قیاس پر بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح اولوالامر کے جاری کردہ ضابطوں پر ہوتا ہے، کیونکہ اجماع کی بنیاد یہ ہے کہ مجتہدین کسی ایسے حکم شرعی پر متفق ہوجائیں جو قرآن وسنت کی نصوص سے ہم آہنگ ہو یا اگر نصوص موجود نہ ہوں تو شریعت کے عام اصولوں اور اس کی روح سے ہم آہنگ ہو۔ اور قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ جس حکم میں نص موجود نہیں ہے اسے اس حکم کے ساتھ ملا دیا جائے جس میں قرآن یا سنّت کی کوئی نص موجود ہو اور اولوالامر کے قوانین اور ضابطے سماجی اصلاح کے لئے قرآن وسنّت کی اساس پر جاری ہوتے ہیں، جو قوانین اور ضابطے قرآن وسنت کی اساس پر مبنی ہوں وہ قابل اتباع ہیں ورنہ نہ ان ضابطوں کی پابجائی لازم ہے اور نہ ان کے جاری کرنیوالے اولوالامر کی اطاعت واجب ہے۔

گزشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ شریعتِ اسلامیہ کی اساس اور ماخذ قرآن اور سنّت ہیں، یہی دونوں ماخذ زیادہ قوی اور زیادہ اعلےٰ درجے کے ہیں۔ اور بقیہ مصادر قرآن اور سنت کے تابع اور ان کی نصوص پر قائم ہیں، اس لئے قرآن اور سنت اصلی ماخذ ہیں اور باقی ماخذ فرعی ہیں اور یہ امر عقلاً ممکن نہیں ہے کہ کوئی امر فرعی اپنی اصل کے مساوی یا اس سے فزوں تر ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ قرآن اور سنت کو اجماع یا قیاس، یا ضابطے اور قانون سے منسوخ کیا جائے۔ [1]

قرآنی نصوص ایک دوسرے کو منسوخ کرسکتی ہیں۔ سنّتِ متواترہ بھی آیت قرآنی کو منسوخ کرسکتی ہے۔ کیونکہ سنّت بھی قطعی ہے اور قوت میں نصِ قرآنی کے مساوی ہے۔

غیر متواتر سنتوں میں باہم نسخ جاری ہوسکتا ہے، کیونکہ یہ باہم مساوی ہیں اور قرآن اور سنّتِ متواترہ بھی غیر متواتر سنت کو منسوخ قرار دے سکتے ہیں کیونکہ یہ دونوں غیر متواتر سنت سے قوی تر ہیں۔

نصِ قرآنی اور سنت متواترہ کی تنسیخ غیر متواتر سنت سے نہیں ہوسکتی کیونکہ کمزور درجے کی نص اپنے سے قوی تر نص کو منسوخ نہیں کرسکتی۔

رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد تمام نصوص اس حالت پر مستقیم ہوگئیں جن پر آپ نے انہیں چھوڑا تھا، کیونکہ وحی کے منقطع ہوجانے اور نصوص کی آمد کا سلسلہ بند ہوجانے کے بعد قرآن وسنت کی تمام نصوص محکم ہو گئیں۔ نسخ کا دروازہ بند ہوجانے کے بعد ایک جامع قانون وجود میں آگیا جس میں ہر خاص کی تشریح عام اور ہر مقید کا بیان مطلق سے اس طور پر ہونے لگا جیسے جملہ شریعت اپنی اس آخری صورت میں بیک لحظہ اتاری گئی ہو۔

---

[1] الغزالی، المستصفیٰ، ج ۱، ص ۱۲۶۔
فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت، ج ۲، ص ۸۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۹۰۔ قرآن وسنّت کے مخالف اجماع اور قیاس کا حکم۔

یہ امر دشوار ہے کہ کوئی اجماع یا قیاس قرآن وسنت کے مخالف ہو کیونکہ اجماع کے لیئے لازمی ہے کہ قرآن وسنت میں اس کی دلیل موجود ہو بغیر دلیل شرعی کے اجماع کا انعقاد نہیں ہوتا ہے اور جب اجماع کے لیئے یہ ناگزیر ہے کہ قرآن وسنّت سے اس کی دلیل پیش کی جائے تو اس کے خلاف قرآن وسنت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سوائے اس کے کہ یہ اجماع قرآن وسنت سے ناآشنا غیر مجتہدین کا اجماع ہو جو خود غیر شرعی اجماع ہے اور اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا اور اس طریقے کا ہر اجتہاد قطعاً باطل ہے۔[۱]

اسی طرح یہ امر بھی مستبعد ہے کہ کوئی قیاس قرآن وسنت کے مخالف ہو بشرطیکہ اس میں قیاس کی جملہ شرائط ملحوظ رکھی گئی ہوں، کیونکہ قیاس کی تو اصل ہی یہی ہے کہ ایسے حکم کو جس میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اس حکم کی ساتھ ملحق کر دیا جائے جس میں نص موجود ہے کیونکہ علتِ حکم دونوں میں مشترک ہے۔ لہٰذا قیاس سے حاصل کردہ حکم لازماً قرآن وسنت ہی کا حکم ہوگا۔ اگر بالفرض کوئی قیاس قرآن وسنت کے برخلاف ہو تو وہ قیاس باطل ہوگا، کیونکہ یہ امر قیاس کی اساسی شرائط میں سے ہے کہ سب سے پہلے مجتہد نصوص کو ملحوظ رکھے، ان سے گریز نہ کرے اور شارع کے مقصد اور روحِ شریعت کا پابند رہے۔[۲]

۱ے فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت، ج ۲، ص ۲۳۸۔

۲ے مندرجہ ذیل شقیں ملاحظہ فرمایئے۔

۱۱۵، ۱۳۵، ۱۶۹، ۱۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۸۔ احکامِ شرعیہ اور احکامِ قانونیہ کا تعلق

۱۹۱۔ ان قوانین اور ضابطوں کا حکم جو قرآن وسنت کے مخالف ہوں۔

اگر مسلمانوں کی حکومت کے جاری کردہ قوانین اور ضابطے قرآن وسنت کے مطابق اور عام شرعی اصولوں اور روحِ اسلام سے ہم آہنگ ہوں تو ان کی اطاعت واجب ہے۔ اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں پر سزا ہے، لیکن اگر یہ قوانین اور ضابطے قرآن وسنت کی نصوص کے برخلاف ہوں یا شریعت کے عام اصولوں اور روحِ اسلام سے متصادم ہوں تو وہ قوانین اور ضابطے باطل ہیں۔ کسی پر ان کی اطاعت لازم نہیں ہے بلکہ ہر مسلمان پر ان کے خلاف جہاد لازم ہے۔

اس موقع پر ہم پہلے خلافِ شریعت امور واحکام کے بطلان پر گفتگو کرتے ہیں، بعد ازاں ان کے اسباب پر روشنی ڈالیں گے۔

۱۹۲۔ شریعتِ اسلامیہ میں بطلان کا تصور۔

شریعتِ اسلامیہ میں تصورِ بطلان کی اساس یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کے اوامر اور نواہی عبث نہیں ہیں اور اللہ سبحانہٗ نے اپنی کتاب اس لئے نازل کی ہے اور اپنے رسول کو اس لئے مبعوث فرمایا ہے کہ ان کی اطاعت کی جائے اور ان پر عمل کیا جائے۔ جو عمل پیغمبرِ اسلامؐ کی لائی ہوئی شریعت کے مطابق ہو وہ صحیح ہے اور جو عمل اس کے برخلاف ہو، وہ باطل ہے کیونکہ وہ امرِ شارع کے خلاف ہے۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ (النساء-۶۴)

اور ہم نے جو بھی رسول بھیجا وہ اس غرض سے کہ اس کی اطاعت اللہ کے حکم سے کی جائے۔

مزید ارشاد ہے۔

وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (الحشر: ۷)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تو رسول تمہیں جو کچھ دیدیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو۔

مزید فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ (النساء ۵۹)

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی۔

باطل ہونے کا تصور افراد اور جماعت اور حاکم و محکوم کے عمل اور جملہ تصرفات پر منطبق ہوتا ہے اس لئے ہر وہ عمل یا تصرف جو نصوصِ شریعت اور شریعت کے عام اصولوں اور روحِ اسلام کے مطابق ہو وہ درست اور صحیح ہے۔ اور جو عمل یا تصرف نصوص شریعت کے برخلاف ہو یا شریعت کے عام اصولوں کے مطابق نہ ہو یا روح اسلام کے موافق نہ ہو وہ بالکلیہ اور اصلاً باطل ہے، ایسے عمل پر کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا اس لحاظ سے ہر قانون یا ضابطہ یا حکم جو شریعت کے برخلاف ہو تو وہ مطلقاً باطل ہے اور ہر وہ عبادت جو خلافِ شریعت ہو وہ عبادت بھی باطل ہے اور ہر وہ تصرف یا معاہدہ جو شریعت کے برعکس ہو وہ بھی بالکلیہ اور مطلقاً باطل ہے غرض ہر عمل کی دو قسمیں ہیں، اگر وہ موافق شریعت ہے تو درست ہے اور اگر شریعت کے مخالف ہے تو باطل ہے جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے۔

اس مسئلے میں احناف کی رائے جمہور کی رائے سے قدرے مختلف ہے۔ احناف جماعتی امور سے متعلق معاملات میں اس نظریئے میں جمہور کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں اور ان تمام قوانین، ضابطوں اور احکام کو باطل قرار دیتے ہیں جو شریعت کے خلاف ہوں۔ مگر افراد سے متعلق امور میں یعنی عقود اور تصرفات میں، وہ ان امور کو صحیح قرار دیتے ہیں جو شریعت کے مطابق ہوں۔ مگر جو امور شریعت کے مطابق نہ ہوں اور ان میں اصل عقد اور اصل تصرف (یعنی عقد و تصرف کے کسی رکن) میں خلل واقع ہو تو وہ عقد یا تصرف بالکلیہ باطل ہے، لیکن اگر عقد یا تصرف کے کسی وصف میں خلل واقع ہوتا ہو۔ یعنی کسی ایسی شرط میں جو اس کی ماہیت سے خارج ہو اور اس کا رکن نہ ہو تو پھر یہ عقد یا تصرف باطل نہیں ہوگا، بلکہ فاسد ہوگا۔ فاسد اور باطل میں فرق یہ ہے کہ باطل پر سرے سے کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا جبکہ فاسد پر بعض اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ [1]

اس تصور ابطال کو ہر قسم کے قوانین، ضابطوں، قراردادوں اور احکام پر جاری کیا جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مختلف ناموں کے ساتھ کی جانے والی جملہ ایسی تشریعات (قانونی اجراءات) جو شریعت اسلامیہ کی نصوص، اس کے

---

[1] آلامدی، الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷
الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۹۴۔
عبدالوہاب خلاف، اصول الفقہ، ص ۹۹ تا ۱۰۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عام اصول اور روح قانون اسلام کے منافی ہوں، وہ تمام بالکلیہ باطل ہیں اور ان کے بطلان کی اساس ان کا مخالفِ شریعت ہونا ہے، جیساکہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک وہ قوانین، قرار دادیں اور اوامر جو مصلحتِ اجتماعی اور نظم اجتماعی سے متعلق ہوں یا ان کی تعبیر کے مطابق وہ حقوق اللہ سے متعلق ہوں اور مخالفِ شریعت ہوں تو بالکلیہ باطل ہیں، گویا اجماع فقہاء میں بطلان کی اساس ان قوانین، ضابطوں، قرار دادوں اور احکام کا نصوصِ شریعت اصول شریعت اور روحِ اسلام کے منافی ہونا ہے۔

۱۹۳- مخالفِ شریعت جدید قوانین کے بطلان پر دلائل:-

ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ کے تصور بطلان کا تقاضا یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کے منافی تمام خود ساختہ تشریعات باطل قرار دی جائیں۔ اب ہم بتاتے ہیں کہ اس تصور بطلان کی دلیل قرآن و سنت کی نصوص اور اجماع ہے یہی تینوں شریعتِ اسلامیہ کے فوجداری قوانین کے ماخذ ہیں۔ قرآن و سنت کی نصوص اُن تمام امور کے باطل ہونے پر بالکل صریح اور واضح ہیں جو مخالف شریعت ہوں۔ انہی صریح اور واضح نصوص کے پیشِ نظر اس امر پر اجماع بھی ہے کہ مخالف شریعت امور باطل ہیں۔ دلائل درج ہیں:-

(۱) اللہ سُبحانہٗ نے اتباعِ شریعت کا حکم دیا ہے اور مخالفِ شریعت امور سے منع فرمایا ہے اور کسی مسلم کو یہ اجازت نہیں دی ہے کہ قانونِ الٰہی کے سوا کسی اور قانون پر عمل پیرا ہو، بلکہ وہ تمام امور جو نصوص شریعت، اس کے عام اصول و مبادی اور روحِ اسلام کے منافی ہوں، ان کو قرآن کی واضح نص کے ساتھ مسلمانوں پر قطعی طور پر حرام کر دیا ہے۔ اللہ سُبحانہٗ نے ہر امر کو دو صورتوں میں منقسم فرما دیا ہے یا تو اللہ اور رسولؐ کی اتباع، اور پیغمبر اسلام کی لائی ہوئی شریعت کی پیروی، یا ہویٰ اور خواہش نفس، اور جو حکم شریعتِ پیغمبر کے مطابق نہ ہو وہ قرآن کی نظر میں ہوائے نفس ہے۔

چنانچہ اللہ سُبحانہٗ کا ارشاد ہے:-

فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ۔ (القصص: ۵۰)

پھر اگر یہ لوگ آپ کا یہ کہنا نہ کر سکیں تو آپ سمجھ لیجیے کہ یہ لوگ محض اپنی نفسانی خواہشوں پر چلتے ہیں، اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو شخص محض اپنی نفسانی خواہش پر چلے بغیر اللہ کی طرف سے کسی ہدایت کے۔ بیشک اللہ ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں کرتا۔

اسی طرح لوگوں میں طریقہ حکمرانی دو طریقوں میں منقسم کیا ہے۔ ایک حق ہے یعنی اللہ کی نازل کردہ وحی کے مطابق، دوسرے ہویٰ یعنی جو وحی کے خلاف ہو۔ چنانچہ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے:-

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص: ۲۶)

اے داؤد ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے۔ سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہیئے۔ اور (آئندہ بھی) نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجیے کہ وہ اللہ کے راستے سے بھٹکا دے گی۔ بیشک جو لوگ اللہ کے راستے سے بھٹک جاتے ہیں، ان کے لئے سخت عذاب ہے ، اس پر کہ وہ روز حساب کو بھولے رہے۔

اللہ سبحانہ نبی کو مخاطب بنا کر ارشاد فرماتے ہیں:۔

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ (الجاثیہ ۱۸-۱۹)

پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقے پر کر دیا۔ سو آپ اسی پر چلے جایئے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجیے یہ لوگ اللہ کے مقابلے میں آپ کے ذرا بھی کام نہیں آسکتے، ظالم لوگ ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اور پرہیز گاروں کا دوست تو اللہ ہے۔

اس آیت میں شریعت اسلامیہ اور نادان لوگوں کی اہواء میں فرق کیا گیا ہے۔ شریعت اسلامیہ کے بارے میں بتایا گیا کہ یہ اللہ سبحانہ کی اپنے رسول پر نازل کردہ شریعت ہے اور امت اسلامیہ پر اس کی اتباع لازم ہے، جبکہ اہواء کی اتباع سے منع کیا گیا ہے۔ اور فرمایا:۔

اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (الاعراف: ۳)

پیروی اس کی کرو جو کچھ تم پر تمہارے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اللہ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کی پیروی نہ کرو، کم ہی تم لوگ نصیحت قبول کرتے ہو۔

اس آیت مبارکہ میں حکم دیا گیا کہ صرف ان احکام کی پیروی کرو جو اللہ سبحانہ کے نازل کردہ ہیں اور جو امور نازل کردہ الٰہی نہیں ہیں ان کی پیروی نہ کرو، اور جو شخص اللہ کے نازل کردہ احکام کے سوا دیگر امور کی اتباع کرتا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے وہ گویا خدا کے سوا دیگر آقاؤں کی اتباع کرتا ہے [1]

غرض نصوص قرآنی ان تمام امور کی تحریم میں قطعی ہیں، جو صراحۃً یا نصوص شریعت کے خلاف ہوں۔ یا اس کے عام اصولوں اور روح اسلام کے منافی ہوں۔ ان نصوص میں قطعی طور پر شریعت کے علاوہ اور کسی امر کی اتباع سے روک دیا گیا ہے اور شریعت کے علاوہ کسی اور شے پر عمل کرنیوالے کو ہوائے نفس کا پیروکار، گمراہ گمراہ کن، ظالم، کافر اور غیر خدا کو آقا بنانے والا قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اللہ سبحانہ نے کسی مومن کو اس امر کی اجازت نہیں دی کہ وہ غیر اللہ کے حکم پر راضی ہو جائے یا خدا کی نازل کردہ شریعت کے سوا کسی اور قانون کو فیصل سمجھے، بلکہ خدا نے حکم دیا ہے کہ اس کے حکم کے سوا ہر حکم کو رد کر دیا جائے اور اگر کوئی شخص حکم الٰہی کے سوا غیر کے حکم پر مطمئن ہوتا ہے تو وہ گمراہ اور متبع شیطان ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا۔

اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاكَمُوْٓا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَقَدْ اُمِرُوْٓا اَنْ يَّكْفُرُوْا بِهٖ وَيُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِيْدًا ۔ (النساء: ۶۰)

کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کی جو دعویٰ رکھتے ہیں کہ اس (کتاب) پر ایمان لے آئے ہیں جو آپ پر نازل کی گئی ہے اور آپ سے قبل نازل ہو چکی ہے، لیکن چاہتے یہ ہیں کہ اپنے مقدمے طاغوت کے پاس لیجائیں، حالانکہ انہیں حکم مل چکا ہے کہ اس کے مقابلے میں (اس کا انکار اختیار) کریں، اور شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ انہیں بھٹکا کر بہت دور دراز لے جائے۔

جو شخص اس شریعت کو چھوڑ کر جو اللہ سبحانہ نے نازل فرمائی ہے۔ اور جس کی پیغمبر نے دعوت دی ہے کسی اور قانون کو فیصلہ کن سمجھتا ہے، وہ گویا طاغوت کی حکمرانی تسلیم کرتا ہے۔ طاغوت کے معنی یہ ہیں کہ بندہ اس شخص یا شے کو متبوع یا مطاع بنا کر اپنی حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر گروہ کا طاغوت وہ ہے جس کو وہ اللہ اور رسول کو چھوڑ کر اپنے معاملات زندگی میں حکم بنالیں یا اللہ کے بجائے اس کی عبادت کرنے لگیں، یا اللہ سبحانہ کی راہنمائی کے بغیر اس کی اتباع کریں یا اس کی ان امور میں اطاعت کریں جن کے بارے میں ان کو یہ علم نہیں ہے کہ یہ اطاعتِ خداوندی کے دائرے میں آتے ہیں۔ غرض جو شخص بھی خدا پر ایمان رکھتا ہے وہ غیر خدا پر یقین نہیں رکھ سکتا اور نہ حکمِ خداوندی کے سوا کوئی اور حکم قبول کر سکتا ہے [1]

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۳) کسی مومن مرد کو یا عورت کو اللہ سبحانہ نے یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ اپنے لئے کوئی ایسا امر منتخب یا پسند کرے جو اللہ سبحانہ نے اس کے لئے منتخب یا پسند نہیں فرمایا ہے جو اللہ کی پسند سے ہٹ کر کوئی امر پسند کرے گا، وہ گمراہ ہے اور اس کا ایمان میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۔ (الاحزاب: ۳۶)

اور کسی مومن یا مومنہ کے لئے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے اس امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے ۔

چونکہ اللہ سبحانہ نے حکم دیا ہے کہ صرف وہی شریعت قابل اتباع ہے جو اس نے اپنے رسول پر نازل کی ہے، اور اس کے علاوہ اس نے ہر پیروی سے باز رکھا ہے اور منع کیا ہے۔ اس لئے کسی مومن کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ کے نازل کردہ حکم کے سوا کسی اور حکم پر راضی ہو جائے۔ اگر وہ راضی ہو گیا اور اس نے غیر اللہ کے حکم کو اپنے لیے پسند کر لیا تو وہ مومن نہیں ہے۔ [1]

(۴) اللہ سبحانہ نے مؤمنین پر حرام کر دیا ہے کہ وہ رسول اللہ ؐ کے قول یا فعل یا امر یا رائے سے پہلے اپنے کسی قول یا رائے کا اظہار کریں اور نبی کی آواز پر اپنی آواز بلند کریں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (الحجرات: ۱)

اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو، اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ بیشک اللہ خوب سننے والا ہے خوب جاننے والا ہے۔

یعنی اس وقت تک نہ بولو، جب تک رسول نہ ارشاد فرما چکیں۔ اس وقت تک حکم نہ دو جب تک وہ حکم نہ فرمادیں۔ اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک وہ فیصلہ نہ فرمادیں۔ اور اس وقت تک کسی کام کے کرنے کے لئے نہ کہو جب تک آپ خود نہ کہہ دیں۔ اور فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۔ (الحجرات: ۲)

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اے ایمان والو! اپنی آوازوں کو پیغمبر کی آواز سے بلند نہ کیا کرو، اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو جیسے آپس میں کھل کر بولا کرتے ہو کہ کہیں تمہارے اعمال برباد نہ ہو جائیں اور تمہیں خبر تک نہ ہو۔

جب رسول ﷺ کی آواز سے اپنی آواز بلند کرنا ہی اعمال کے رائیگاں ہونے کا سبب بن جاتا ہے تو اس بارے میں کیا خیال ہے کہ نبی کی رائے پر اپنی رائے کو، نبی کی عقل پر اپنی عقل کو، نبی کے مذاق پر اپنے مذاق کو، نبی کی سیاست پر اپنی سیاست کو اور نبی کے علوم پر اپنے علوم کو ترجیح دی جائے؟ کیا یہ جسارت حبطِ اعمال کا سبب نہیں بن سکتی؟

اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ۔ (النور/۶۲)

(یا) مومنین تو وہی ہیں جو ایمان رکھتے ہیں اللہ اور اس کے رسول پر اور جب رسول کے پاس (کسی ایسے) کام پر ہوتے ہیں جس کے لئے مجمع کیا گیا ہے تو جب تک آپ سے اجازت نہیں لے لیتے جاتے نہیں۔

اللہ سبحانہٗ نے یہ امر تقاضائے ایمان قرار دیا ہے کہ مومنین جب آپ کے ساتھ ہوں تو اس وقت تک روانہ نہ ہوں، جب تک آپ اجازت نہ دیں، تو تقاضائے ایمان یہ بھی ہے کہ آپ کی اجازت کے بغیر مومنین کوئی قول یا فعل یا کوئی سیاسی یا علمی مسلک اختیار نہ کریں، اور اب آپ کی اجازت کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی لائی ہوئی شریعت کے مطابق ہر بات ہو۔ اگر موافق نہ ہو، پھر بھی مومن اس پر چلے تو ایمان ختم اور اعمال رائیگاں اور دنیا و آخرت کا خسارہ ہے۔

اللہ سبحانہٗ نے حکم فرمایا ہے کہ نظام حکمرانی اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق ہو اور جو شخص اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلے نہ کرے وہ کافر، ظالم اور فاسق ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ (المائدۃ/۴۴)

اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو یہی لوگ

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (المائدۃ/۴۵)

اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ تو ظالم ہیں۔

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (المائدۃ/۴۷)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ نافرمان ہیں۔

مفسرین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ پچھلی اقوام نے احکام خداوندی کو ترک کر کے اپنے لئے خود ہی قوانین اور دساتیر بنا لیے تھے، اس لئے اللہ سبحانہٗ نے ان کے اس عمل پر انہیں کافر، ظالم اور فاسق قرار دیا۔

مفسرین کا اس حقیقت پر بھی اتفاق ہے کہ آج اگر مسلمان اللہ کی شریعت سے ہٹ کر نئے احکام وضع کریں اور ان خود ساختہ قوانین پر عمل کر کے بغیر کسی ایسی تاویل کے جس کی صحت پر انہیں یقین ہو، حکم الٰہی کو چھوڑ دیں تو وہ بھی اس فرمانِ الٰہی کا مصداق ہیں۔ اگر کوئی شخص چوری، تہمت اور زنا کی سزاؤں سے اس لئے اعراض کرتا ہے کہ وہ ان سزاؤں سے بہتر انسان کی وضع کردہ سزاؤں کو سمجھتا ہے تو وہ قطعی طور پر کافر ہے اور اگر غیر اللہ سے فیصلہ کرانے کی بنیاد جحود و انکار نہ ہو بلکہ عدل و مساوات کو ترک کر کے حق کو ضائع کر رہا ہو تو وہ ظالم ہے، ورنہ فاسق ہے[1]

۶) مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ غیر ما انزل اللہ پر ایمان لائے یا اللہ کے حکم کو چھوڑ کر کسی اور حکم کو تسلیم کرے۔ بلکہ مسلمان کے لئے یہ بھی درست نہیں ہے کہ وہ احکامِ الٰہی اور غیر احکامِ الٰہی میں مطابقت پیدا کرے یا اللہ کے حکم اور طاغوت اور ہویٰ کے حکم میں ہم آہنگی بتلائے، کیونکہ یہ روش در پردہ کفر اور کھلم کھلا نفاق ہے اور ہر مسلمان پر اس قسم کی روش کے خلاف نبرد آزما ہونا اور اس قسم کے لوگوں سے کنارہ کرنا فرض ہے، کیونکہ اللہ اور رسول پر ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ اس قسم کی ہم آہنگی کی سختی سے مخالفت کی جائے، بلکہ جو طریقہ یا عقیدہ یا سیاست یا رائے بھی رسول اللہؐ کے لائے ہوئے ضابطۂ حیات کے خلاف ہو اس کے خلاف بھرپور جنگ کی جائے اور اس وقت تک جنگ جاری رکھی جائے جب تک اللہ کی بتائی ہوئی زندگی جاری نہ ہو جائے، کافروں کی بات پست نہ ہو جائے اور اللہ کا کلمہ بلند نہ ہو جائے[2]۔

جو لوگ اللہ کے راستے سے روکتے ہیں اور اللہ کے بتائے ہوئے راستے میں اور غیر الٰہی طریقے میں ہم آہنگی قائم کرتے ہیں، ان کے بارے میں قرآن ارشاد فرماتا ہے:

---

[1] تفسیر المنار، ج ۶، ص ۴۰۵۔
آلوسی، روح المعانی، ج ۶، ص ۱۴۵۔
تفسیر الطبری ج ۶، ص ۱۱۹۔
تفسیر القرطبی، ج ۶، ص ۱۵۰۔

[2] اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۵۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰى مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَى الرَّسُوْلِ رَاَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا فَكَيْفَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ ثُمَّ جَآءُوْكَ يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّآ اِحْسَانًا وَّتَوْفِيْقًا اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ يَعْلَمُ اللّٰهُ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَّهُمْ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَوْلًاۢ بَلِيْغًا (النساء، ۶۱-۶۳)

اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اس حکم کی طرف آؤ جسے اللہ نے نازل کیا ہے اور رسول کی طرف آؤ تو آپ دیکھیں گے کہ منافقین آپ کی طرف سے بڑی پہلو تہی کر رہے ہیں۔ پھر کیسی گزرتی ہے جب ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے اپنے ہی ہاتھوں پھر آپ کے پاس آتے ہیں اللہ کی قسم کھاتے ہوئے کہ ہمارا مقصد تو محض بھلائی اور مصالحت تھا۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جو کچھ ان کے دلوں میں ہے، اللہ اسے سب جانتا ہے۔ تو آپ ان سے چشم پوشی کر جایا کیجئے اور انہیں نصیحت کرتے رہیئے اور انہیں ان کے باب میں مؤثر بات کہتے رہیئے۔

(۷)۔ اللہ سبحانہ نے اپنی ذات کی قسم کھا کر بندوں کے ایمان کی نفی کی ہے۔ یہاں تک کہ وہ ہر بڑے اور چھوٹے کام میں رسول اللہ کے فیصلے کو تسلیم کریں، اور صرف یہی نہیں کہ فیصلہ رسول کو تسلیم کر لیں، بلکہ ان کے مومن ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے دلوں میں فیصلہ رسول سے کوئی تنگی اور ناگواری نہ پیدا ہو، بلکہ فیصلہ رسول پر پوری خوش دلی اور جذبۂ اطاعت سے سر جھکا دیں۔ ظاہر ہے کہ رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم وہی فیصلہ دیتے ہیں جو خدا نے ان پر نازل کیا ہو یا خدا نے انہیں بتلایا ہو۔ غرض مومن پر لازم ہے کہ اللہ سبحانہ کے نازل کردہ احکام کو قبول کرے اور یہ یقین کامل رکھے کہ خدا کا نازل کردہ فیصلہ ہر انسانی حکم سے بالاتر اور بہتر ہے۔ اگرچہ لوگ یہی کہتے رہیں کہ حکم شریعت زمانے کے مطابق نہیں ہے۔ مومن اس وقت تک صحیح معنی میں مومن نہیں ہو سکتا، جب تک اس کی اطاعت مکمل نہ ہو اور جب تک وہ اللہ اور رسول کے حکم کے سامنے بالکلیہ جھک نہ جائے۔ جیسا کہ ارشاد الٰہی ہے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا (النساء: ۶۵)

سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ، ایماندار نہ ہوں گے، جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں۔ اور پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کر لیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس آیت سے فقہاء کرام یہ استدلال کرتے ہیں کہ جو شخص احکامِ الٰہی یا احکامِ رسول میں سے کسی حکم کو رد کرے وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ خواہ اس کا رد کرنا شک کی بناء پر ہو یا اس بناء پر ہو کہ وہ اس حکم کو تسلیم کرنا نہیں چاہتا یا وہ اس حکم سے بچنا چاہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام نے مانعینِ زکوٰۃ کے ارتداد کا فیصلہ دیا کیونکہ خود حکم خداوندی ہے کہ جو شخص رسول اللہؐ کی لائی ہوئی شریعت کو قبول نہ کرے اور آپ کے فیصلوں اور احکام کو تسلیم نہ کرے وہ اہل ایمان میں سے نہیں ہے۔[1]

(۸) ہر خلافِ شریعت کام مسلمانوں پر حرام ہے خواہ اقتدارِ وقت اس کی اجازت دے یا اس کا حکم ہی کیوں نہ کرے کیونکہ شریعت اسلامیہ میں اقتدارِ وقت کا حقِ قانون سازی اس شرط کا پابند ہے کہ اس کی قانون سازی شریعت کے مطابق ہو اور شریعت کے عام اصولوں اور روحِ اسلام سے ہم آہنگ ہو۔ اگر اقتدارِ وقت اپنے لئے اپنی مقررہ حدود سے نکل جانے کو جائز سمجھ لے اور ایسے قوانین بناکر جو شریعت سے ہم آہنگ نہ ہوں انہیں نافذ کر دے تو اس کے اس عمل سے شریعت کے محرمات حلال نہیں ہو سکتے، بلکہ وہ بدستور قطعی طور پر ہر مسلمان مرد و عورت پر حرام رہیں گے اور کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ ان خلافِ شریعت احکام کی اتباع کرے، ان کی تطبیق کرے، ان کا حکم دے یا انہیں نافذ کرے۔ بلکہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ ان احکام کی پیروی سے باز رہیں اور ان کی تنفیذ روک دیں۔ کیونکہ اولوالامر کی اطاعت مستقل بالذات ہونے کی حیثیت میں لازم نہیں ہے، بلکہ وہ تو جب ہی لازم ہے جب اطاعتِ رسول کے ضمن میں ہو اور ان حدود میں لازم ہے کہ وہ خدا اور رسول کے احکام کے مطابق ہو، جیسا کہ یہ فرمانِ الٰہی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا۔ (النساء ۵۹)

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو۔ پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو۔ اگر تم اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے۔

آیتِ مبارکہ میں اللہ اور رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا اور رسول کی اطاعت کے حکم پر اطاعت کے حکم کا اعادہ کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ رسول کی اطاعت مستقلاً واجب ہے۔ خواہ رسول جس بات کا حکم دے رہے ہیں

---

[1] الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۴۔

اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۵۷، ۵۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ قرآن میں موجود ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ رسولؐ کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ انہیں کتاب بھی دی گئی ہے اور کتاب کا مثل بھی دیا گیا ہے، مگر اولوالامر کی اطاعت کے موقع پر لفظ اطاعت کو حذف کر دیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اولوالامر کی اطاعت مستقلاً واجب نہیں ہے، بلکہ یہ اطاعت اطاعتِ رسولؐ کے ضمن میں ہے۔ نیز اللہ رسول کی اطاعت کا ذکر پہلے کر دینے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اولوالامر کی اطاعت اللہ اور رسول کی اطاعت مکمل ہو جانے کے بعد ہے، اس لئے اولوالامر کی اطاعت اللہ اور رسول کی اطاعت کے ذیل میں آتی ہے۔ جن اولوالامر کے احکام خدا کی نازل کردہ شریعت کے مطابق ہوں ان کی اتباع واجب ہے اور جو رسول کے خلاف احکام جاری کرے اس کی اطاعت واجب نہیں ہے۔[1]

(۹) سنّتِ رسولؐ نے اولوالامر کی اطاعت کی حدود بیان کر دی ہیں۔ اور جو احکام اللہ سبحانہٗ کے احکام کے خلاف ہوں، ان کی پیروی سے منع کر دیا ہے: چنانچہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے:

"جس امر کے کرنے میں اللہ سبحانہٗ کی نافرمانی ہوتی ہو، اس میں مخلوق کی اطاعت لازم نہیں ہے۔"

نیز فرمایا:۔

"اطاعت صرف امورِ خیر میں لازم ہے۔"

خاص طور پر اولوالامر کے بارے میں بیان فرمایا:۔

"جو شخص کسی گناہ کا حکم دے اس کی اطاعت واجب نہیں ہے۔"

عہدِ رسالت میں کسی امیر نے اہلِ لشکر کو کوئی حکم جاری کیا مگر انہوں نے اسے سرانجام نہ دیا، تو اس نے لکڑیاں جمع کر کے آگ دھکائی اور اہلِ لشکر سے کہا کہ کیا رسول اللہ نے تمہیں حکم نہیں دیا تھا کہ تم میری اطاعت کرو گے؟ سب نے کہا، بلاشبہ یہی حکم دیا تھا۔ اس پر اس نے کہا کہ اب میں تمہیں حکم دیتا ہوں کہ اس آگ میں داخل ہو جاؤ۔ امیر کا حکم سن کر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال آیا کہ آگ میں داخل ہو جائیں، رسول اللہؐ کو یہ خبر پہنچی تو آپؐ نے فرمایا۔

"اگر یہ لوگ آگ میں داخل ہو جاتے تو باہر نہ آتے۔"

یعنی آخرت میں بھی ہمیشہ جہنم میں رہتے۔

رسولِ کریمؐ کا ارشادِ گرامی ان لوگوں کے بارے میں ہے جو اطاعتِ امیر کے جذبے سے آگ میں داخل ہو رہے تھے اور یہ سمجھتے ہوئے داخل ہو رہے تھے کہ ایسا کرنا ان پر لازم ہے، مگر انہوں نے اجتہاد میں غلطی کر کے

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۵۱۔

تفسیر المنار، ج ۵، ص ۱۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیسے حکم میں امیر کی اطاعت کا ارادہ کیا جس میں خدا کی نافرمانی تھی، اس لئے ان کو جہنم کی ہمیشگی کی سزا کا حکم سنایا گیا۔ ان لوگوں نے اجتہادی غلطی کی تھی اور ایک امرِ مشتبہ میں ایک غلط فیصلہ کر لیا تھا۔ تو پھر اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جو کھلم کھلا مخالفِ شریعت حکم کی اطاعت کو انجام دے[1]؟

(۱۰) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد ہی امتِ مسلمہ میں اس اصول پر اجماع منعقد ہو گیا کہ "شریعت اسلامیہ کے دائرے سے باہر اولوالامر کی اطاعت لازم نہیں ہے" چنانچہ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مسلمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا:۔

"میں جب تک تمہارے درمیان اللہ کے احکام نافذ کرتا ہوں تم میری اطاعت کرتے رہو مگر جب میں احکامِ الہٰی کی خلاف ورزی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے۔"

گویا حضرت ابوبکرؓ نے اپنی اطاعت کو اس شرط کا پابند قرار دیا کہ اس سے اللہ سبحانہ کی اطاعت ہوتی ہو اگر وہ احکامِ الہٰی کے مطابق کاروبارِ حکومت چلائیں تو ان کی اطاعت کی جائے ورنہ نہیں،

تمام فقہاءِ امت اور مجتہدینِ ملت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اولوالامر کی اطاعت صرف الہٰی امور میں واجب ہے جن کا خود اللہ سبحانہ نے حکم دیا ہے اور خلافِ شریعت امور میں اولوالامر کی اطاعت قطعاً لازم نہیں ہے[2] غرض اس اصول میں فقہاءِ امت کا اعتقاداً یا عملاً کوئی اختلاف نہیں ہے کہ

خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت لازم نہیں ہے اور امورِ حرام کو حلال قرار دیدینا، جیسے زنا اور شراب کو جائز کہنا، حدود الہٰی کو معطل کر دینا، احکامِ شریعت کو موقوف کر دینا اور ان امور کو قانون بنا دینا جن کا خدا نے حکم نہیں دیا ہے تو یہ روش کفر اور ارتداد ہے، اور جو حکمران مرتد ہو جائے، اس کے خلاف بغاوت مسلمانوں پر فرض ہے اور اس بغاوت کا کمتر درجہ یہ ہے کہ اولوالامر کے خلافِ شریعت احکام کی خلاف ورزی کی جائے[3]

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۵۔

[2] الشرح الکبیر، ج ۹۔ ص ۱۴۳۔
شرح الدردیرہ ج ۴، ص ۲۱۸،
المہذب، ج ۲، ص ۔ ۱۸۶۔
حاشیہ ابن عابدین ۔ ج ۳ ۔ ص ۴۲۹

[3] تفسیر المنار، ج ۶، ص ۳۶۷ (بقیہ ص ۳۲۲ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱۱) شریعتِ اسلامیہ کی نصوص کے مطابق ان اسباب کے تحت جو ہم بیان کر چکے ہیں اولوالامر کو قانون سازی کا مطلق اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ ان کا حق قانون سازی ان دو شقوں میں محصور ہے:

اول: تنفیذی قوانین: جن کا مقصد شریعتِ اسلامیہ کی نصوص کی تنفیذ کی ضمانت دینا ہو۔

دوم: تنظیمی قوانین: جو معاشرے کی حفاظت، تنظیم اور اس کی ضروریات کی تکمیل کے لئے وضع کیے جائیں، اور شریعت کے عام اصولوں کے مطابق ہوں۔ یہ قوانین عموماً ان امور کے بارے میں ہوتے ہیں جن میں شریعت نے خاموشی اختیار کی اور اس کے لئے خصوصی نصوص نہیں جاری کی ہیں اور ان قوانین کا ان امور سے تعلق نہیں ہوتا جن کے بارے میں شریعت نے گفتگو کی ہے۔ اس قسم کے قوانین میں اولین شرط یہ ہے کہ شریعت کے عام اصولوں اور قانونِ اسلامی کی روح سے ہم آہنگ ہوں۔ گویا یہ وہ قوانین ہیں جو شریعت کے عام اصولوں کی تنفیذ کے لئے وضع کیے جاتے ہیں، اس لئے فی الحقیقت یہ تنفیذی قوانین کی ہی دیگر نوع ہیں۔

(۱۲) اولوالامر اس پابندِ حدود و قیود حقِ قانون سازی میں رسول اللہ کے خلیفہ ہوتے ہیں یا امتِ اسلامیہ کے نائب ہوتے ہیں۔ اگر انہیں خلفائے رسول سمجھا جائے تو ان پر لازم ہے کہ وہ رسول اللہ کی شریعت سے باہر قدم نہ رکھیں، کیونکہ وہ اس منصب پر سرفراز ہی اسی لئے ہوئے ہیں کہ شریعتِ رسول کو نافذ کریں اور اگر انہیں امتِ اسلامیہ کی طرف سے قائم مقام قرار دیا جائے، تو بھی ان کے لئے یہ امر درست نہیں ہو سکتا کہ وہ اس شریعت کی حدود سے باہر نکلیں جس پر تمام امت ایمان رکھتی ہے، اگر وہ شریعت کی حدود سے باہر نکلیں گے تو ان کی نیابت اور قائم مقامی برقرار نہیں رہے گی کیونکہ امتِ اسلامیہ نے انہیں اپنے اوپر حکمران اسی لئے بنایا ہے کہ وہ ان کے درمیان دین کو قائم کریں، اور شریعتِ اسلامیہ کی اساس پر نظامِ حکومت چلائیں۔ غرض اولوالامر کو یہ محدود حقِ قانون سازی کسی بھی دلیل کے ماتحت حاصل ہوا ہو، ان پر بہرحال یہ لازم ہے کہ وہ شریعت کی نصوص یا شریعت کے عام اصولوں اور روحِ قانونِ اسلام سے باہر قدم نہ رکھیں۔

(۱۳) جیسا کہ معلوم ہوا شریعتِ اسلامیہ مسلمانوں کا دستورِ اساسی ہے، جو امر اس دستور کے مطابق ہو وہ ٹھیک ہے اور جو اس کے برخلاف ہو وہ نادرست اور باطل ہے خواہ کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گزر جائے اور قانون سازی کے بارے میں تصورات و افکار میں کتنی ہی تبدیلیاں کیوں نہ آ جائیں، کیونکہ شریعتِ اسلامیہ الٰہی قانون ہے جسے پیغمبرِ اسلام لیکر آئے ہیں اور یہ شریعت ہر زمان و مکان کے لئے ہے اس کی تطبیق کسی زمانے میں محدود نہیں ہے

بقیہ ۳ الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۶۴۔

الآلوسی۔ روح المعانی ج ۵۔ ص ۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور نہ ملک و قوم اور رنگ و نسل کی حد بندیوں میں گھری ہوئی ہے۔ اس کی تطبیق اس وقت تک لازم ہے جب تک یہ معطل اور منسوخ نہ ہو جائے، مگر شریعتِ اسلامیہ معطل اور منسوخ نہیں ہو سکتی، کیونکہ شریعتِ اسلامیہ، بلکہ جدید قوانین کا بھی یہ اساسی اصول ہے کہ نصوص اس وقت تک منسوخ نہیں ہو سکتیں، جب تک ان کو منسوخ کرنے والی نصوص انہی کے درجۂ قوت کی یا ان سے قوی تر نہ ہوں، یعنی یا تو وہ ناسخ نصوص بھی اسی قانون ساز کی جاری کردہ ہوں جس نے پہلی نصوص جاری کی ہیں یا پہلی نصوص کو منسوخ کرنے والے قانون ساز کو پہلے قانون ساز کے درجے کے تشریعی اختیارات حاصل ہوں یا دوسرے قانون ساز کو پہلے قانون ساز سے زیادہ اختیارات حاصل ہوں، گویا منسوخ کرنے والی نصوص خود قرآن و سنت ہوں تاکہ وہ ہمارے پاس موجود قرآن و سنت کو منسوخ قرار دے سکیں۔ حالانکہ اب وحی کا سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد نہ قرآن نازل ہو سکتا ہے اور نہ وفات رسول ؐ کے بعد سنت جاری ہو سکتی ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا کہ اس وقت انسانوں کے بنائے ہوئے قانون ساز ادارے قرآن و سنت کے درجہ کے ادارے ہیں اور انہیں قانون سازی کے ویسے ہی اختیارات حاصل ہیں جو قرآن و سنت کو حاصل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اولوالامر کو حقِ قانون سازی حاصل نہیں ہے، بلکہ انہیں صرف تنظیم اور تنفیذ کے اختیارات حاصل ہیں۔ کیونکہ قانون سازی خدا اور رسول ؐ کے اختیارات ہیں، اور اب قانون سازی کا سلسلہ وحی بند ہو جانے اور رسول ؐ کے رحلت کر جانے سے ختم ہو چکا ہے، اب اولوالامر کا فرض یہ ہے کہ وہ ایسے ضابطے، قوانین اور طریقے جاری کریں جس سے شریعتِ اسلامیہ نافذ ہو سکے اور ایسا منہج اختیار کریں، جس سے سماجی زندگی شریعت کے بنائے ہوئے سانچے میں ڈھل جائے، کیونکہ اللہ سبحانہٗ نے اصولی قوانین مقرر کر دیئے اور رسول کی زبانی نصوص اور اساسی احکام مقرر فرما دیئے، اس لئے اب اولوالامر کا فرض ہے کہ وہ ایسے قوانین، ضابطے اور فیصلے جاری کریں جن سے شریعتِ اسلامیہ کی اساسی تشریعات کے نفاذ میں مدد ملے اور اسلام کی بنیاد پر ایک سماج بن جائے، مگر اولوالامر کو کسی بھی طرح یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ اساسی تشریعات کو معطل کر دیں اور ان کو نافذ نہ کریں، کیونکہ ... [illegible]

مندرجہ بالا بیان کی ایک قریب الفہم مثال اس طرح دی جا سکتی ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کو آپ اس طرح سمجھیں جس طرح جدید قوانین اور جو ضابطے اور فیصلے قانونی ادارے جاری کریں، وہ ایسے ہیں جیسے قانون ساز ادارے جدید قانون کے نفاذ کے لئے کرتے ہیں۔ یا یہ کہیئے کہ شریعتِ اسلامیہ کا مقام ایسا ہے جیسے آج کل دستور کا مقام ہوتا ہے۔ اور جو قانونی ادارے ضابطے جاری کریں ان کی حیثیت ایسی ہے جیسی جدید قوانین کی کہ ان کے لئے دستور کی دفعات کے مطابق ہونا لازم ہے۔ کیونکہ اگر یہ قوانین دستوری حدود سے باہر ہوں گے تو باطل قرار دیئے جائیں گے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ قوانین، ضابطوں اور فیصلوں کا درجہ قرآن و سنت سے فروتر ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کمتر درجے کے قانون کو بہتر درجے کے قانون پر ترجیح دی جائے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱۴) مصری دستور میں یہ شق موجود ہے کہ حکومت کا سرکاری مذہب اسلام ہے، اور اس شق کا مفہوم یہ ہے کہ اسلام وہ اساسی نظام ہے جس کے مطابق حکومت چلائی جائے گی۔ اسلام ہی ماخذ و مرجع ہے، اسی کا حکم اور اسی کی ممانعتیں قابل اتباع ہیں۔ مصری دستور میں اس شق کی موجودگی کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم اپنے قوانین، اپنی سیاست، اپنی تعلیم اپنے داخلی اور خارجی نظام غرض اپنی تمام تر سرگرمیوں میں شریعتِ اسلامیہ کی نصوص کی پابندی کریں۔ انہی امور کو حلال قرار دیں جنہیں شریعت نے حلال کیا ہے، ان امور کو حرام سمجھیں جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور اپنے قانون اور اپنے نظام زندگی کے کسی بھی پہلو میں شرعی اصولوں سے باہر نہ جائیں۔

مصری دستور میں اس شق کی موجودگی کے بیان سے یہ مقصد نہیں ہے کہ اس سے شریعتِ اسلامیہ کی تطبیق کے وجوب پر استدلال کیا جائے اور شریعتِ اسلامیہ کے برخلاف دیگر قوانین کو باطل قرار دیا جائے، بلکہ مقصود صرف یہ بتانا تھا کہ اس شق کی موجودگی کے حقیقی تقاضے کیا ہیں۔

موجودہ صورت حال میں ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کہ دستور میں اسلام کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے؛ کیونکہ اصل اعتبار تو اس واقعی صورت حال کا ہے کہ کیا عملاً دین اسلامی کی حکمرانی برپا ہے۔ یا نہیں ہے؟ اسلام کا حکم تو یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے اسلام کے سوا کوئی اور قانون مقبول نہیں ہے۔ شریعتِ اسلامیہ ہی مسلمانوں کا اصل دستور و قانون ہے اور شریعتِ اسلامیہ کے سوا ہر دستور، ہر قانون، ہر ضابطہ، ہر فیصلہ اور ہر حکم باطل ہے۔ شریعت کی نظر میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، سوائے اس کے کہ یہ شرعی نصوص کے مطابق ہوں اور اس کے عام اصولوں اور روحِ قانون کے خلاف نہ ہوں۔

(۱۵) شریعتِ اسلامیہ کا یہ تصور کہ قرآن و سنت کے مخالف امور یا دوسرے الفاظ میں وہ امور جو اساسی تشریعات کے خلاف ہوں، باطل ہیں، آج دنیا کے بیشتر ممالک میں (جہاں خود ساختہ قوانین نافذ ہیں) اپنا لیا گیا ہے۔ اگرچہ اس تصور کی تطبیق مختلف ممالک میں مختلف ہے۔ اکثر متمدن ممالک ہر اس قانون، ضابطے اور فیصلے کو باطل تصور کرتے ہیں جو دستور کے خلاف ہو۔ اس لحاظ سے کہ ان ممالک میں دستور ہی تشریع اساسی ہوتا ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ کوئی قانون، ضابطہ اور فیصلہ دستور کے خلاف نہ ہو اور اس لئے کہ دستور کی نصوص مرتب کرنے کے لئے مخصوص شرائط ملحوظ ہوتی ہیں۔ اور مقررہ اکثریت درکار ہوتی ہے جو ہر قانون میں ضروری نہیں ہوتی۔ اس لئے دستور ساز ادارہ قانون ساز اداروں سے یقیناً بلند تر ہوگا۔ چند ایک متمدن ممالک اس تصور کو مطلقاً تسلیم نہیں کرتے اور صرف قوانین میں اور دیگر ضابطوں، فیصلوں اور احکام میں فرق کرتے ہیں۔ اگر قانون اپنی قانونی صورت میں مکمل ہو تو وہ صحیح تصور ہوتا ہے اگرچہ وہ دستور کے مخالف ہو۔ اور اگر ضابطے، فیصلے اور احکام دستور کے خلاف ہوں، تو انہیں باطل تصور کیا جاتا ہے، اگرچہ ان کی قانونی صورت مکمل ہو۔ اس نظریئے کے حامل لوگ قوانین کو دستور کا درجہ دیتے ہیں کیونکہ وہ قانون ساز

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ادارہ جو دستور جاری کرتا ہے اور جو قوانین جاری کرتا ہے ایک ہی ہوتا ہے اور اس کا اختیار بھی ایک ہی ہوتا ہے۔ جبکہ وہ ادارہ جو فیصلے، ضابطے اور احکام جاری کرتا ہے وہ دستور اور قوانین جاری کرنیوالے ادارے سے فروتر ہوتا ہے اور اس کا اختیار بھی کم ہوتا ہے۔[1]

غرض باطل ہونے کا تصور، مطلقاً یا مقید جدید قوانین میں بھی موجود ہے، اگر ہم اس تصور کو مطلقاً یا مقیداً کسی بھی صورت اسلامی ممالک میں نافذ کریں، تو یہ کہنا پڑے گا کہ شریعت اسلامیہ کے خلاف ہر قانون باطل ہے، خواہ اس کی قانونی صورت مکمل ہو یا نہ ہو کیونکہ شریعت ہی مسلمانوں کا اساسی دستور ہے اور شریعت اسلامیہ کا قانون ساز اللہ سبحانہ ہے، جو یقیناً اپنے قانون ساز بندوں سے بالاوبرتر ہے۔

اس بات کو نقطۂ اختتام تک پہنچانے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ جدید قوانین کو اس تصور بطلان سے واقف ہوئے ایک صدی سے بھی کم عرصہ گزرا ہے جبکہ شریعت اسلامیہ اس سے بارہ سو سال پہلے متعارف تھی اور یہ بات شریعت اسلامیہ کا قابل فخر امتیاز ہے کہ جو خوبی جدید قوانین میں آج جاکر ظاہر ہوتی ہے۔ وہ شریعت اسلامیہ میں قدامت کے باوجود پہلے سے موجود تھی اور جس تصور پر آج لوگ اس لئے خوش ہیں کہ اس کی تطبیق سے قانون ساز اداروں کی زیادتیوں کا سدباب ہو سکتا ہے، وہ تصور دراصل شریعت ہی کا ہے اور اگر لوگ شریعت اسلامیہ کی اس خوبی سے اور دیگر خوبیوں سے ناواقف ہیں تو اس میں شریعت اسلامیہ کا تو کوئی قصور نہیں ہے، بلکہ قصور تو خود لوگوں کا ہے کہ وہ تمام قوانین عالم کی خوبیوں سے تو آشنا ہیں مگر شریعت اسلامیہ کے محاسن سے جاہل محض ہیں۔

(۱۶) خلاف شریعت قوانین کی قانونی صورت مکمل ہونا موضوع کے لحاظ سے ان کے مطلقاً باطل ہونے میں حارج نہیں ہے کیونکہ قانونی صورت کا مکمل ہونا موضوع کے باطل ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا اور قانونی صورت کی تکمیل حرام کو حلال نہیں بنا سکتی اور باطل کو درست نہیں قرار دے سکتی جس سے عدالتوں پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ مخالف شریعت قوانین کی قانونی صورت مکمل ہونے کے باوجود انہیں نافذ نہ کریں۔

۴۱۹۔ خلاف شریعت قوانین کے باطل ہونے کا دائرہ اثر۔

ہم نے کہا ہے کہ جو قانون، ضابطہ اور فیصلہ خلاف شریعت ہو وہ مطلقاً باطل ہے، مگر یہ بطلان تمام نصوص قانون اور ضابطوں اور فیصلوں پر جاری نہیں ہوتا بلکہ صرف ان نصوص پر جاری ہوتا ہے جو خلاف شریعت ہوں کیونکہ

---

[1] ۱۱۲۔

[1] ڈاکٹر کامل مرسی، وسعید مصطفی، شرح قانون العقوبات، ص ۶۰۔ الموسوعۃ الجنائیہ ج ۵، ص ۵۵۸۔ علی بدوی، القانون الجنائی۔ ص ۱۰۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اساسِ بطلان خلاف شریعت ہونا ہے اس لیے منطقی طور پر بطلان ان قوانین پر نہیں ہوگا جو شریعت کے موافق ہوں، اگرچہ وہ موافق شریعت قانون اسی قانون یا ضابطے اور فیصلے میں ہو جو مخالف شریعت ہے، اور جو نصوصِ شریعت کے موافق ہوں وہ صحیح اور درست ہیں، بشرطیکہ انہیں مخصوص قانون ساز ادارے نے جاری کیا ہو اور اس میں مقررہ قانونی ضابطوں کی تکمیل کی گئی ہو۔

جبکہ نصوص کے بطلان کی شرط یہی ہے کہ وہ خلاف شریعت ہوں تو یہ نصوص ہر حالت میں باطل نہیں ہیں بلکہ صرف ان حالات میں باطل ہیں جو شریعت کے خلاف ہوں، اور ان صورتوں میں درست ہیں جبکہ وہ مطابق شریعت ہوں۔ اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے کیونکہ بطلان و صحت کی اساس ہی شریعت کی موافقت، یا مخالفت ہے اور علت عدم اور وجود دونوں میں دائر ہوتی ہے۔

اس صورت کی مثال کہ ایک ہی قانونی دفعہ بعض حالتوں میں باطل ہوتی ہے اور بعض حالات میں درست ہوتی ہے جرم زنا ہے۔ زنا کی سزا شریعت میں شادی شدہ زانی کا سنگسار کرنا ہے۔ اور غیر شادی شدہ کو کوڑے لگانا ہے۔ شرعاً زنا کا مفہوم یہ ہے کہ حشفہ یا اس کا کچھ حصہ فرج میں داخل ہو جائے۔ اگر اس سے کم ہو تو تعزیر ہے، حد نہیں ہے بوس و کنار، چھیڑ چھاڑ، جیسے مقدماتِ زنا میں سزائے حد نہیں ہے بلکہ بعض حالات میں مکمل فعلِ زنا میں بھی حد نہیں ہے۔ مثلاً جب حد شبہ کی بنا پر ساقط ہو جائے یا ملزم کم عمر ہو اور کمسنی کی بنا پر سزائے حد جاری نہ ہو سکے۔ غرض مکمل جرم جس میں حد لازم آتی ہو اس میں موجودہ قانونی دفعات کی تنفیذ درست نہیں ہے کیونکہ یہ قانونی دفعات حکم شرعی کے خلاف ہیں اور اس جرم پر شریعت کی لازم کردہ سزائیں سنگسار کرنا اور کوڑے مارنا جاری نہیں کرتی ہیں۔ البتہ اس مکمل جرم کی صورت میں جس میں بربنائے شبہ حد ساقط ہو گئی ہو اور نامکمل جرم کی صورت میں قانون کی سزائے تعزیر شریعت کے مطابق ہے، کیونکہ سزائے تعزیر کو شریعت اسلامیہ قانون ساز اداروں کی صوابدید پر چھوڑتی ہے اور قانونی سزائیں انہی اداروں کی جاری کردہ ہیں، اس لیے قانونی سزاؤں کو ان افعال کے ضمن میں جن میں کوئی مقررہ سزا (حد) نہیں ہے، تعزیرات تصور کیا جائے گا، اور اسی لیے قانونی سزائیں ان جرائم میں باطل ہیں جن میں شریعت نے حد مقرر کی ہے اور ان جرائم میں درست ہیں، جن میں شریعت نے کوئی حد نہیں مقرر کی ہے، بلکہ تعزیری سزا بیان کی ہے۔

شریعت اسلامیہ میں سرقہ عادیہ کی سزا قطع ید ہے، جبکہ قانون میں چوری کی سزا قید ہے، مگر شریعت میں قطع ید کی سزا اسی وقت جاری ہوگی جب چوری مکمل ہو اور اس میں حد جاری کرنے سے متعلق جملہ شرائط پائی جائیں اور اگر چوری نامکمل ہے اور اس میں حد جاری کرنے سے متعلق تمام شرائط پوری نہیں ہیں تو اس کی سزا تعزیر ہے اور قانون مروج کی سزاؤں میں بھی چوری کی سزا تعزیر ہی ہے، اس لیے اس سرقہ عادیہ میں جس میں شریعت قطع ید کی حد جاری کرتی ہے موجودہ نصوصِ قانون باطل ہیں اور جس چوری میں شریعت تعزیری سزا بتلاتی ہے اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں درست ہیں۔

قذف (تہمت) کی شرعی سزا اسی کوڑے ہیں، مگر وہ قذف جس پر سزائے حد جاری کی جاتی ہے وہ وہ قذف ہے جس میں زنا کی تہمت لگائی گئی ہو یا نسب سے انکار کیا گیا ہو۔ ان صورتوں کے علاوہ قذف نہیں ہوا بلکہ سبّ (برا بھلا کہنا) ہے جس کی سزا تعزیر ہے۔ چونکہ موجودہ قانونی سزائیں تعزیراتی ہیں، اس لئے قانونِ عقوبات کی دفعات اس قذف کے معاملے میں باطل ہیں جس میں شریعت سزائے حد جاری کرتی ہے اور اس قذف یا سبّ کے بارے میں درست ہیں جن میں شریعت سزائے تعزیر بتاتی ہے۔ تخصیص و تفریق کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شریعت قاذف کو اپنی تہمت کو ثابت کرنے کا حق دیتی ہے[1] جبکہ رائج الوقت قانون اس کو یہ حق نہیں دیتا۔[2]

١٩٥۔ مخالفِ شریعت نصوص کے بطلان کے نتائج :-

مخالفِ شریعت قانونی دفعات کے مطلقاً باطل سمجھنے کے اہم نتائج درج ذیل ہیں :-

(١) باطل دفعات کے انطباق کی بنیاد پر :-

عدالت کا فرض ہے کہ وہ باطل قانونی دفعات کو باطل ہونے کی صورتوں میں نافذ نہ کرے، بلکہ ان کو صرف ان صورتوں میں نافذ کرے جن میں وہ شرعی نقطۂ نگاہ سے درست ہوں۔ عدالت قانون کا سہارا لیکر یہ جواز پیش نہ کرے کہ قانون عدالت کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ نصوص کی صحت اور ان کے باطل ہونے کے لحاظ سے ان میں فرق کرے، کیونکہ خلافِ شریعت نصوص کو باطل قرار دینے کا حق عدالت کو قانون نے نہیں دیا ہے بلکہ شریعت نے دیا ہے :-

یہ دونوں امور برابر ہیں کہ عدالت مخالفِ شریعت دفعہ کو باطل قرار دے دے یا اس کے باطل ہونے کی بناء پر اس کی تنفیذ روک دے۔ کیونکہ عدالت عدم تنفیذ کی صورت میں یہی سبب ظاہر کرے گی کہ یہ دفعہ خلافِ شریعت ہونے کی بناء پر باطل ہے اور یہ حکم باطل ہونے کا فیصلہ کر دینے کے برابر ہے اگرچہ یہ حکم فیصلے کے متن میں شامل نہیں۔ بلکہ اس کے اسباب میں بیان کیا گیا ہے، مگر ایک بنیادی سبب ہونے کی بناء پر ایسا ہی تصور کیا جائے گا، جیسے یہ اصل متن میں مذکور ہو۔

کسی واقعے سے متعلق قانونی دفعہ کے بطلان کی دلیل پر عدالت ملزم کی براءت کا حکم جاری نہیں کر سکتی اور نہ ہی عدالت ملزم کو اس دلیل کی بنیاد پر بری قرار دے سکتی ہے کہ وہ قانون کے لحاظ سے ایک مخصوص سزا کے جاری

---

[1] فقرہ نمبر ۴۹۲ ملاحظہ فرمائیے۔ قذف کو ثابت کرنا قاذف کا حق ہے۔

[2] مصر کا قانونِ تعزیرات اپنی دفعہ نمبر ۔۔ کے ماتحت حقوقِ شرعیہ سے تعرض نہیں کرتا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرنے کا اختیار رکھتی ہے اس لئے اگر عدالت اس سزا کو جاری نہیں کر سکتی تو اسے چاہیئے کہ ملزم کو بری کر دے کیونکہ غیر شرعی احکام کے بطلان کا اساسی طور پر مطلب یہی ہے کہ شریعت اسلامیہ غیر شرعی احکام کے انطباق سے روکتی ہے اور یہ لازم قرار دیتی ہے کہ مجرم پر شریعت کی مقرر کردہ سزا جاری کی جائے۔ اگر ہم حکم شریعت کے ماتحت قانونی دفعہ کو باطل قرار دیدیں تو اس کا لازمی مطلب یہی ہو گا کہ ہم سزا میں حکم شریعت کو ملحوظ رکھیں۔ اس لئے عدالت کو چاہیئے کہ وہ مجرم کو بری کرنے کے بجائے اس پر شریعت اسلامیہ کی مقرر کردہ حد جاری کرے۔

اگر عدالت مخالف شریعت دفعات کے باطل ہونے پر مطمئن ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ اپنے اعتقاد کے مطابق اپنا فرض پورا کرے اور حکم شریعت منطبق کرے اور اس امر کی پرواہ نہ کرے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہو گا یا نہیں ہو گا بالخصوص جبکہ نفاذ اس کے دائرہ اختیار میں نہ ہو بلکہ انتظامیہ کے دائرہ اختیار میں ہو۔ انتظامیہ عدالتی فیصلے نافذ کرنے کی پابند ہے۔ اگر عدالت کا فیصلہ آخری ہو تو انتظامیہ اس کے نفاذ پر مجبور ہو گی۔

(۲) عدالت میں پیش ہونے والے جرم میں غور کرنے کے اختیار نہ ہونے کے بارے میں عدالت فیصلہ نہیں دے سکتی اس لئے کہ قانون ساز ادارے کی جاری کردہ فوجداری قانون کی دفعہ کے مطابق عدالت کو جرم پر غور کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اور اس لئے کہ جو دفعات اختیارات کی تحدید کرتی ہیں وہ اسی صورت میں صحیح ہیں جب کہ وہ اس ادارے کی جاری کردہ ہوں جو تقسیم اختیارات کا مالک ہے۔ جرائم حدود پر غور کرنے میں جو قدیم طریقہ رہا ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ شریعت اسلامیہ میں قدر زمان و مکان کے ساتھ مختص ہے اور شریعت کے مطابق ولی امر کو عدالتی اختیار تقسیم کرنے کا اختیار حاصل ہے اور شریعت اسلامیہ میں جرائم سے متعلق اختیارات جدید قوانین کے مطابق فوجداری عدالتوں کو تفویض کئے گئے ہیں۔

اگرچہ فوجداری عدالتوں میں تقسیم اختیارات کا مسئلہ سزا کی شدت کی بنیاد پر قائم ہے مگر قانون ساز نے قطعی طور پر ہر عدالت کے زیر اختیار جرائم بیان کر دیے ہیں۔ اب چونکہ فوجداری قوانین میں شریعت کی بیان کی ہوئی سزاؤں سے تعرض نہیں کیا گیا اس لئے یہاں خود جرائم کی نوعیت پر غور کرنا چاہیئے۔ اگر یہ جرائم جزئی عدالتوں کے زیر اختیار جرائم میں سے ہیں تو عدالت قانون کی مقرر کی ہوئی سزا کے بجائے شریعت کی مقرر کی ہوئی سزا جاری کرنے کی اس بنیاد پر مجاز ہو گی کہ قانون ساز اس بات پر مطمئن ہے کہ جرم کے ارتکاب کرنے والے پر سزا کے اجراء کا حکم سنا دیا جائے گا اور اس سزا کے فیصلے کو قانون ساز نے عدالت کا دائرہ اختیار قرار دیا ہے۔

اس بنا پر جزئی عدالت عادی چوری، تہمت اور مے نوشی کے قضایا میں غور کرنے کا اختیار رکھتی ہے، البتہ تہدید و اکراہ کے ساتھ چوری اور سر راہ ڈکیتی جو شریعت میں رہزنی اور خونریزی کے نام سے موسوم ہے فوجداری عدالتوں کے زیر اختیار ہیں۔ اور اس کی دو وجوہات ہیں:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اوّل: جرم ساز فعل قانونی دفعہ کے مطابق فوجداری عدالتوں کے زیرِ اختیار دیا گیا ہے۔

دوم: شریعتِ اسلامیہ نے اس جرم کی سزا قتل قرار دی ہے اور قتل ایسی سزا ہے جو قانون کے مطابق صرف فوجداری عدالتیں دے سکتی ہیں۔

اگر غیر شادی شدہ مرد و زن سے جرم زنا سرزد ہو تو اس جرم پر غور کر کے دیکھا جائے گا کہ اگر قانون نے اسے جرائم خفیفہ کی عدالت (Court of Misdemeanour) کے اختیار میں دیا ہے، تو مجرم اس عدالت میں پیش ہوں گے، اور اور اگر قانون نے اس کو فوجداری عدالت کے سپرد کیا ہے، تو وہ فوجداری عدالت میں پیش ہوں گے، کیونکہ فوجداری عدالت (Crimimal Court) کے حیطۂ اختیار (Jurisdiction) کی بنیاد یہ ہے کہ وہ مخصوص سزائیں جاری کرے جو عدالت جرائم خفیفہ (Misdemeanour Court) نہیں کر سکتی۔ اب چونکہ غیر شادی شدہ افراد کے جرم زنا پر شریعت اسلامیہ نے کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے، اس لئے مناسب یہی ہے، کہ یہ سزا عدالت جرائم خفیفہ کے حیطۂ اختیار میں ہو، جب تک بعض صورتوں میں یہ زنا پر کوڑے لگانے کا اختیار رکھے۔

اور اگر جرم زنا شادی شدہ افراد سے سرزد ہوا ہو تو پھر یہ جرم فوجداری عدالت کے دائرہ اختیار میں آتا ہے، کیونکہ شریعت میں اس جرم کی سزا رجم ہے، یعنی ایک معین طریقے پر قتل کرنا ہے اور قتل کی سزا کا فیصلہ فوجداری عدالتوں کے اختیار میں ہے، ماتحت دیوانی عدالتوں کے اختیار میں نہیں ہے۔

اور اگر دونوں میں سے ایک غیر شادی شدہ ہو تو بھی اختیار فوجداری عدالت کو رہے گا۔ اس لئے کہ فعل زنا کی تقسیم اجزاء ممکن نہیں ہے اور دونوں زانیوں کے ایک ہی فعل کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں پر ایک ہی عدالت میں مقدمہ چلایا جائے اور اس لیے کہ (Summary Court) شادی شدہ زانی کو سزا نہیں دے سکتی اگرچہ وہ غیر شادی شدہ زانی کو سزا دے سکتی ہے، جبکہ فوجداری عدالت شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کی سزا بھی دے سکتی ہے اور سنگساری سے کم سزا یعنی کوڑوں کی سزا بھی دے سکتی ہے، کیونکہ جب اس کے اختیار میں زیادہ سخت سزا کا دینا ہے، تو وہ ایک ہلکی سزا بھی دے سکتی ہے۔

(۳) قوانین کی عام طور پر تطبیق کے لحاظ سے۔

نظریہ بطلان (شریعت اسلامیہ کے برخلاف قوانین باطل ہیں) پر عمل کرنے کا ایک اہم نتیجہ یہ ہوگا کہ جدید قوانین کے صرف وہ فوجداری، دیوانی، تجارتی اور بین الاقوامی قوانین منطبق ہوں گے جو نصوصِ شریعت سے ہم آہنگ ہوں، بشرطیکہ شریعت نے ان امور کے بارے میں واضح نصوص جاری کی ہوں، اور اگر شریعت نے مخصوص نصوص جاری نہیں کی ہیں تو شریعت کے عام اصولوں اور روحِ قانون کے مطابق ہوں، جبکہ شریعت کے مخالف احکام کو کلیۃً ترک کر دیا جائے گا۔ اور ان کی جگہ احکام شریعت لے لیں گے۔ اور ان احکام شریعت میں ان فقہی آراء کو اختیار کیا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جا سکے گا جو قانون کی صحیح دفعات کے ساتھ پیوست ہو سکیں ۔

قانونی دفعات کی شرعی نقطۂ نظر سے صحت کی شرط یہ نہیں ہے کہ اس کے احکام شریعت کے متعدد مسالک میں سے کسی ایک متعین مسلک کے مطابق ہوں ۔ مثلاً حنفی یا مالکی مسلک وغیرہ ، بلکہ قانون کی صحت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ فقہاءِ شریعت میں سے کسی ایک کی رائے کے مطابق ہو گا کیونکہ کسی بھی مسلکِ شرعی سے متفق قانون کا اختیار کرنا اس مسلک کا اختیار کرنا سمجھا جائے گا ۔

اگر قانونی حکم کا کچھ حصہ موافقِ شریعت ہو اور کچھ مخالف ہو، تو وہ حصہ جو مخالف ہوگا باطل ہوگا اور اس کی جگہ وہ حکم شرعی لے لیگا جو اس حکم کے ساتھ جو باطل نہیں ہوا ہے مطابق ہو سکے، اور اس سلسلے میں کسی مسلکِ شرعی کی قید نہ ہوگی ۔

اس اساس پر قانونی دفعات اور شرعی نصوص کا تضاد دور کیا جائے گا اور ان میں ہم آہنگی قائم کی جائے گی ، ساتھ ہی قانون ساز اداروں کا یہ فرض ہوگا کہ وہ ایسے شرعی نظریات اختیار کریں جو ہماری حالت اجتماعی کے مطابق ہوں ، اور ان نظریات کی اساس پر تمام قوانین میں مکمل ترمیم کی جائے ۔

(۴) شریعت کی تطبیق کے لحاظ سے ۔

شریعتِ اسلامیہ کے مخالف قانونی نصوص کے باطل قرار پا جانے کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ عدالتیں بغیر قانون ساز اداروں کی مداخلت کے فوراً شریعتِ اسلامیہ کی نصوص کو نافذ کرنا شروع کر دیں اور قانون ساز ادارے اپنے قوانین، ضابطوں (Regulations) اور قرار دادوں (Resolutions) کے اجراء میں اصول شریعت کو ملحوظ رکھیں ۔

۱۹۶ ۔ وہ تغیرات جو نظریۂ بطلان کو اختیار کرنے پر مرتب ہونگے ۔

نظریۂ بطلان کو اختیار کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے مخالف قانونی دفعات کو ترک کر کے ان کی جگہ نصوص شریعت نافذ کر دی جائیں ۔ احکام شریعت کے نفاذ سے ہمارے موجودہ قانونی ڈھانچے میں کوئی بہت بڑا انقلاب رونما نہیں ہوگا ، کیونکہ بیشتر قانونی دفعات احکام شریعت سے مختلف نہیں ہیں ، اگر کچھ دفعات بعض فقہاء کے اقوال کے برعکس ہیں تو وہی دفعات دیگر فقہاء کے اقوال کے مطابق ہیں ۔ اب ہم یہاں وہ تغیرات بیان کرتے ہیں جو قانون عقوبات میں ظاہر ہوں گے[1] قانون عقوبات بڑی حد تک نوعیت جرم کے ساتھ مرتبط ہے اور اس وقت شریعت اسلامیہ سے مختلف ہوتا ہے جب جرائم حدود یا جرائم قصاص و دیت یا جرائم تعزیر میں سے ہو ۔

---

[1] ہم نے اس مقام پر صرف ان تغیرات کو بیان کیا ہے جو نظریۂ بطلان کے اختیار کرنے پر مصری قانونِ عقوبات میں ہوتے ہیں ۔ اس لئے کہ یہ کتاب جو ترجمہ ہے اس کے بیان میں مخصوص ہے بطلان کی اساس معلوم ہونے کے بعد ہم ان باطل دفعات کا علم بھی حاصل کر سکتے ہیں ۔ جو دیوانی قانون سے متعلق ہیں ۔ اور ان کے بطلان کے دائرۂ اثر (بقیہ ص ۳۳۰ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۹۷۔ جرائم حدود:-

شریعتِ اسلامیہ میں

جرائم

حدود سات ہیں

(۱) زنا (۲) تہمت (۳) مے نوشی (۴) چوری (۵) خونریزی (۶) ارتداد (۷) بغاوت

شریعتِ اسلامیہ ان جرائم پر مقررہ سزائیں جاری کرتی ہے جنہیں حدود کہا جاتا ہے۔ سزائے حد کے
اجراء کے لئے ضروری ہے کہ جرم مکمل ہو اور اجرائے سزا میں کوئی شرعی مانع موجود نہ ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں پوری
ہوں گی تو سزائے حد جاری کرنا لازم ہو جائے گا اور اس صورت میں نصوصِ شریعت کی تنفیذ لازم ہے۔ اور اس سلسلے
کی مروّجہ قانونی دفعات باطل ہو کر ان کی تنفیذ رک جائے گی۔ البتہ ان حالات میں جن میں شریعتِ اسلامیہ ان جرائم پر حد جاری
نہیں کرتی، مثلاً یہ کہ جرم مکمل ہونے کے باوجود اس کی شرائط سزا پوری نہ ہوں یا اشتباہ کی بناء پر حد ساقط ہو گئی ہو یا
جرم کی ابتداء ہوئی ان صورتوں میں شریعت کے مطابق ان جرائم کی سزا تعزیریہ ہوگی۔ اب چونکہ تعزیر ولی امر (حکمران) سے
متعلق ہے اور قانونی دفعات بھی ان کے اجراء کا حق رکھنے والے کی جانب سے مقررہ تعزیرات ہیں، اس لئے ان
حالات میں قانون کی جاری کردہ سزائیں نافذ کرنا لازم ہوگا، گویا قانونِ عقوبات صرف ان جرائم حدود میں معطل ہوگا جو مکمل
ہوں اور جن کی شرائط کامل ہوں۔ اور جرم ارتداد کے علاوہ، کہ اس کا علیحدہ حکم ہے۔ یہ قول تمام جرائم حدود پر منطبق ہے۔

(۸) ارتداد:- شریعتِ اسلامیہ ارتداد کو نظمِ عام سے متعلق جرم تصور کرتی ہے۔ اور اس پر قتل کی سزا
دیتی ہے۔ نیز کسی حال میں اس سزا کے اسقاط کی اجازت نہیں دیتی۔ جبکہ موجودہ قانونِ عقوبات نہ تو ارتداد کو جرم سمجھتا ہے
اور نہ اس پر سزا جاری کرتا ہے۔ اب چونکہ ہر مخالفِ شریعت حکم باطل ہے، اس لئے مرتد پر شریعت کا حکم جاری ہو کر

بقیہ ص (۳۴۶) بھی معلوم کر سکتے ہیں نیز ہم قانونی اجراءات کی باطل نصوص اور ان کے دائرہ اثر کا بھی پتہ لگا سکتے ہیں۔
اس طرح حکمِ شریعت اور حکمِ قانون معلوم ہونے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر قانون مطابقِ شریعت ہے، تو
درست ہے اور اگر مطابقِ شریعت نہیں ہے تو پھر درست نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور شریعت کے مطابق اس پر مقررہ سزا جاری ہوگی۔ اگرچہ مصری قانونِ عقوبات نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

یہ قول نظریاتی طور پر تو ثابت ہے، مگر اس کی عملی تنفیذ نہایت دشوار ہے کیونکہ مرتد کے خلاف عدالتی کارروائی اور اس کے خلاف فیصلہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس کا معاملہ عدالت میں پیش ہو، اور جرائم کو عدالت میں پیش کرنے کا عمل اسی وقت کارآمد ہوتا ہے جب اسے پبلک پراسیکیوٹر (Public Prosecutor) مخصوص اجراءات کے ساتھ عدالت میں پیش کرے۔ گویا جب تک پراسیکیوٹر نہ چاہے ارتداد کے باب میں نص شرعی معطل رہے گی۔ البتہ جرم ارتداد عدالت میں ایک منقلب صورت میں پیش ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ شریعت نے مرتد کے خون کو رائیگاں قرار دیا ہے اور مرتد کے قاتل پر کوئی سزا جاری نہیں کرتی، کیونکہ مرتد کا قتل ایک فعل مباح ہے۔ اب اگر کوئی شخص مرتد کو قتل کر دے اور عدالت میں قاتل کا مسئلہ درپیش ہو تو عدالت کا فرض ہے کہ قاتل کو بری قرار دیدے کیونکہ اس قاتل نے غیر معصوم جان کو ہلاک کیا ہے، اور شریعت نے ہر شخص پر قتل مرتد کا فرض لازم کیا ہے۔ جو فرض عین تو نہیں ہے مگر فرض کفایہ ہے کہ ایک شخص کے انجام دیدینے سے تمام افراد سے ساقط ہو جاتا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۹۸۔ جرائم قصاص اور دیت

اس قسم میں درج ذیل جرائم شامل ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ حکم ہے۔

قتل عمد (ارادۃً قتل)۔ (۲) مشابہ عمد قتل (۳) قتل خطاً (۴) عمداً زخمی کرنا (۵) خطاً زخمی کرنا۔

عمداً قتل: شریعت میں عمداً قتل کی سزا قصاص ہے۔ خواہ یہ قتل پہلے سے سوچے سمجھے منصوبے اور قتل کے مجوزہ پروگرام کے ماتحت ہو یا نہ ہو اور تخفیف سزا کے حالات موجود ہوں یا نہ ہوں۔ شریعت اسلامیہ عمداً قتل میں عدالت کو یہ اختیار نہیں دیتی کہ عدالت سزا میں تخفیف کر دے یا اس کی جگہ کوئی اور سزا تبدیل کر دے جبکہ مصری قانون سوچے سمجھے منصوبے کے ماتحت کیے جانے والے عمداً قتل میں اور زہر سے ہلاک کر دینے میں سزائے موت دیتا ہے اس کے علاوہ قتل میں تاحیات قید با مشقت یا موقت قید با مشقت کی سزا دیتا ہے۔ اور تمام صورتوں میں تخفیف سزا کو جائز قرار دیتا ہے اور اگر حالات تخفیف کے حق میں ہوں تو سزا کو تبدیل بھی کر دیتا ہے۔ شریعت اور مصری قانون کے اس واضح اختلاف کے پیش نظر لازمی ہے کہ جن حالات میں شریعت قصاص کا حکم دیتی ہے ان میں بجائے قصاص کا حکم دیا جائے۔ اور کسی دوسری سزا کے جاری کرنے سے باز رہا جائے۔

شریعت اسلامیہ ولی مقتول کو اجازت دیتی ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کو قصاص معاف کر دے۔ اگر ولی مقتول نے معاف کر دیا تو سزائے قصاص ساقط ہو جائے گی۔ پھر ولی کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ بلا معاوضہ معاف کر دے یا قتل کی دیت یا اس کا بدل لے لے۔ اگر دیت لیکر معاف کرے تو مجرم پر دیت لازم ہے اور عدالت کا فرض ہے کہ دیت کی ادائیگی کا حکم جاری کرے اور امام مالکؒ کی رائے کے مطابق اگر ولی بلا معاوضہ معاف کر دے یا دیت لیکر معاف کرے دونوں صورتوں میں مجرم کو تعزیری سزا دی جائے گی[1] جبکہ امام ابو حنیفہؒ[2] شافعیؒ[3] اور احمدؒ[4]

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۶۸ (بقیہ حاشیہ ۲ پر)

www.KitaboSunnat.com

معاف کر دینے کی صورت میں تعزیر کو واجب نہیں سمجھتے مگر مفاد عامہ کے متقاضی ہونے کی صورت میں ان کے پاس کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس کی بنیاد پر وہ تعزیر سے روک دیں۔

مصری قانون میں مقتول کے وارثوں کا قاتل کو معاف کر دینا مقررہ سزا پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ البتہ اس معافی کو عدالتی سطح پر سزا کا سبب تخفیف تصور کیا جاتا ہے یا اس معافی سے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ عدالت مقررہ سزا کے بجائے کوئی اور سزا تبدیل کر دے۔ جیسا کہ مصری قانون عقوبات کے مادہ نمبر ۱۷ میں مذکور ہے۔ مصری قانون کی یہ شق امام مالک کے مسلک کے مطابق ہے۔ کیونکہ ان کی رائے بھی یہی ہے کہ معافی کی صورت میں قصاص کی جگہ تعزیری سزا دی جا سکتی ہے، اس لئے معاف کر دینے کی صورت میں دیت اور سزائے تعزیر کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر بلا معاوضہ معاف کر دیا ہے تو صرف تعزیری سزا کا حکم ہوگا۔ اب چونکہ مصری قانون عقوبات کی مقرر کردہ سزائیں تعزیری سزائیں ہیں۔ اس لئے معافی کی صورت میں سوائے سزائے موت کے وہی سزائیں دی جائیں گی، جو اس قانون میں مذکور ہیں، کیونکہ سزائے موت تو دراصل سزائے قصاص ہے جو شریعت کے مطابق معاف کر دینے سے ساقط ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں عدالت کو چاہیے کہ وہ تخفیف سزا کو پیش نظر رکھے۔ اور مادہ نمبر ۱۷ عقوبات کے مطابق تخفیف سزا کے اسباب پر غور کرے، کیونکہ تعزیرات میں خود شریعت اسلامیہ بھی عدالت کو اس امر کی اجازت دیتی ہے۔

بعض صورتوں میں عمداً قتل میں بھی شریعتِ اسلامیہ کے مطابق قصاص نہیں لیا جاتا، جیسے باپ بیٹے کو قتل کر دے یا قتل کی وہ حالت جو کسی حادثے کے نتیجے میں ظاہر ہو۔ بہر حال اصول یہ ہے کہ جن صورتوں میں قصاص لینا اسبابِ شرعی کے ماتحت ممکن نہ ہو، ان میں دیت قصاص کی جگہ لے لے گی اور جو حکم قصاص معاف کر دینے کی صورت میں بیان ہوا ہے، وہی قصاص کے امتناع کی صورت میں بھی درست ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جب بھی شریعت کے مطابق قصاص واجب ہوگا، قانونی دفعات معطل ہو جائیں گی، اور معاف کر دینے یا قصاص کے ممتنع ہو جانے کی صورت میں خواہ دیت واجب ہو یا نہ ہو، قانونی دفعات نافذ ہوں گی۔

۱؎ بقیہ حاشیہ ۳، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۴۶۔

۲؎ المہذب، ج ۲، ص ۲۰۱۔

۳؎ المغنی، ج ۹، ص ۴۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

البتہ قانونی دفعات میں سزائے موت والی دفعہ معطل ہو جائے گی ۱۹۴۲ء کی ترمیم سے قبل مصری قانون عقوبات اسی اساس پر قائم تھا۔

شروعات قتل: شروعات قتل کے اثرات کے ماتحت شروعات قتل کے احکام مختلف ہیں۔ اگر ان شروعات کے اثرات[1] ایسے ظاہر ہوں جن پر قصاص لیا جاتا ہے تو قصاص لیا جائے گا، اور اگر ایسے اثرات ظاہر ہوں جن پر قصاص نہیں ہے یا ممتنع ہو گیا ہے۔ تو پھر دیت یا ارش اس کی سزا ہو گی۔ ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ ان عقوبات پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور تعزیر کو لازم نہیں سمجھتے البتہ بہ تقاضائے مصلحت عامہ ان کے نزدیک بھی تعزیر حدود کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس امام مالکؒ قصاص یا دیت کے ساتھ تعزیر کو لازم خیال کرتے ہیں[1] ان کی اس رائے کے مطابق مصری قانون عقوبات اس صورت میں شریعت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جب شریعت قصاص یا دیت یا ارش لازم کرتی ہے۔ اس لئے کہ فقہاء کے نزدیک سزائے حد اور سزائے تعزیر کا اجتماع ممنوع نہیں ہے۔ اولوالامر نے بھی کچھ مخصوص تعزیری سزائیں متعین کی ہیں جن کا بیان مصری قانون عقوبات میں ہوا ہے اور عدالت کو بھی شرعاً و قانوناً یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ حالات کے پیش نظر تعزیری سزائیں، تخفیف برتے یا اسے شدید تر بنا دے۔

البتہ وہ شروعات قتل جو کوئی اثرات نہ چھوڑ دیں شریعت میں ان کی سزا تعزیر ہے جو مصری قانون عقوبات کے مطابق ہے کیونکہ مصری قانون عقوبات کی تمام سزائیں تعزیری ہیں۔

قتل مشابہ عمد: مشابہ عمد قتل کے بارے میں فقہاء کرام میں اختلاف ہے، ابو حنیفہؒ شافعیؒ اور احمدؒ قتل مشابہ عمد کا وجود تسلیم کرتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ قتل کی صرف دو صورتوں کے قائل ہیں، قتل عمد اور قتل خطأ اور درمیانی صورت یعنی مشابہ عمد قتل کے امام مالکؒ قائل نہیں ہیں۔ شبہ عمد کے قائل اس کی سزا صرف دیت بتاتے ہیں، البتہ یہ جائز خیال کرتے ہیں کہ تعزیر دیت کے ساتھ جمع ہو جائے۔ ان کی رائے کے مطابق قتل مشابہ عمد میں قانونی دفعات شرعی نصوص سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں، جبکہ ولی امر نے اس میں تعزیر لازم بھی کی ہے۔

اور اگر ہم امام مالکؒ کی رائے منطبق کریں، جنہوں نے قصاص و دیت اور زخموں کی تعزیر میں جمع کو جائز قرار دیا ہے تو اس منطق کا تقاضا یہ ہو گا۔ کہ ہم قتل مشابہ عمد میں دیت اور تعزیر کے جمع کو واجب قرار دیدیں۔ کیونکہ اگر جارح (زخمی کرنیوالا) اور ضارب (مارنے والا) کو تعزیر اور قصاص یا دیت کی دونوں سزائیں دی جا سکتی ہیں تو بدرجہ اولی اس جارح یا ضارب کو بھی دیت اور تعزیر کی دونوں سزائیں جاری کی جا سکتی ہیں جس کے زخم اور ضرب سے موت واقع ہو جائے اور امام مالکؒ کا قتل مشابہ عمد کے بارے میں عدم اعتراف اس نتیجے تک پہنچنے میں حارج نہیں ہے، کیونکہ اس نتیجے تک ہم امام مالکؒ کے اس نظریئے سے ہی پہنچے ہیں۔ کہ وہ جراح (زخموں) میں حد اور تعزیر کو

---

[1] اثرات سے اس کے عام معنی مراد ہیں اور اس میں سر کا زخم، عام زخم، ہاتھ پیر کا کٹنا، یا ان کا کام کرنے سے رہ جانا سب شامل ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جمع کرتے ہیں۔ مشابہ عمد قتل کے انکار میں ان کی منطق اثر انداز نہیں ہے۔ غرض تمام ائمہ کی آراء اسی جانب لیجاتی ہیں کہ قتل مشابہ عمد میں مصری قانون کی دفعات اور شریعت کی نصوص بیک وقت نافذ ہیں۔ اور یہ امر عدالت کے اس اختیار میں مانع نہیں ہے۔ کہ وہ مادہ نمبر ۱۷ عقوبات کے تحت یا نصوص شریعت کے مطابق سزا میں تخفیف کر دے۔

قتل خطا:۔ شریعت اسلامیہ میں قتل خطا کی سزا دیت مخففہ ہے۔ قتل عمد کی طرح قتل خطا میں فقہا میں سے کسی نے بھی تعزیر کو دیت کے ساتھ لازم نہیں قرار دیا ہے۔ کیونکہ عمد کی طبیعت خطا سے مختلف ہے۔ البتہ تمام فقہاء عمد کو تعزیر کے ساتھ جمع کرنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس لئے جب اولی الامر نے تعزیر لازم کی ہوئی ہو تو قتل مشابہ عمد کی طرح قتل خطا میں بھی عقوبت شرعی اور سزائے قانونی دونوں جاری ہوں گی۔

جراح عمد اور جراح خطا:۔ جراح عمد میں جب تک قصاص ممکن ہو شریعت قصاص کی سزا دیتی ہے کیونکہ فرمان الٰہی ہے۔

وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ (المائدۃ ۔ ۴۵) اور زخموں میں قصاص ہے۔

اسی طرح جب تک ممکن ہو شریعت ہاتھ پیر کے ضائع ہو جانے میں بھی قصاص کی سزا دیتی ہے۔ اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو پھر دیت یا ارش یا حکومت کی سزا ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ دیت یا قصاص کے ساتھ تعزیر بھی لازماً دی جائے تاکہ مجرم کو سرزنش ہو جائے۔ دیگر ائمہ کرام قصاص اور دیت اور تعزیر کے جمع کو جائز تو کہتے ہیں مگر اس کو لازم نہیں سمجھتے۔ غرض امام مالکؒ کی رائے کے مطابق قانون عقوبات کی دفعات معطل نہ ہوں گی بلکہ قصاص یا دیت کے ساتھ مکمل یا غیر مکمل شکل میں نافذ ہوں گی۔ اور بقیہ ائمہ کی آراء کے مطابق بھی قصاص اور دیت اور قانونی عقوبت جمع کی جائیں گی۔ چونکہ اولوالامر نے بھی تعزیر لازم کی ہے اس لئے تمام آراء میں سے کوئی بھی رائے مصری قانون کی دفعات سے متصادم نہیں ہے اور نہ اس پر عمل سے مصری قانون کی دفعات کا ابطال لازم آتا ہے۔

جراح خطا کی سزا دیت یا ارش یا حکومت کا تاوان ہے۔ اور اس کا حکم قتل خطا کے حکم کی طرح ہے اسی لئے اس میں قانون عقوبات کی دفعات اور نصوص شریعت کو بیک وقت نافذ کرنا لازم ہے۔

وہ ضرب جس کے نتیجے میں کوئی اثر ظاہر نہ ہو۔ شریعت اسلامیہ ایسی ضرب پر جس کا کوئی اثر ظاہر نہ ہو تعزیر کی سزا دیتی ہے۔ چونکہ مصری قانون کی دفعات بھی تعزیری عقوبات پر مشتمل ہیں اس لئے اس صورت میں قانون عقوبات کی دفعات معطل نہیں ہوں گی۔

۲؎ مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۷۔

شرح الدردیر، ج ۴، ص ۲۲۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۹۹۔ جرائم تعزیرات

ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے جملہ تعزیراتی جرائم سے متعلق نہ تو وضاحت بیان کی ہیں اور نہ ان کی اس طرح تحدید کی ہے جس طرح جرائم حدود اور جرائم قصاص و دیت کی کی ہے، بلکہ بعض تعزیراتی جرائم سے متعلق نصوص بیان کرکے ان کی بڑی تعداد کو اولوالامر کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے، اور انہیں اجازت دیدی ہے کہ وہ اجتماعی مصالح و فلاح، معاشرتی امن اور ملی نظام کی خاطر کچھ افعال کو ممنوع قرار دیدیں اور کچھ افعال کے کرنے کو لازم کر دیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس ممانعت اور لزوم میں نصوص شریعت، شریعت کے عام اصولوں اور قانون شریعت کی اصل روح سے تجاوز نہ کریں۔

تعزیراتی جرائم کی سزا کے بارے میں شریعت کا عمومی قاعدہ یہ ہے کہ شریعت نے مختلف درجوں میں کچھ تعزیرات مقرر کر دی ہیں، جو خفیف ترین تعزیر سے لے کر شدید ترین تعزیر تک پہنچتی ہیں اور عدالت کو اختیار دیدیا ہے کہ وہ جرم اور مجرم کے احوال کے مناسب اس مجموعہ عقوبات میں سے کوئی ایک سزا یا چند سزائیں جاری کر دے۔

شریعت کا یہ عمومی قاعدہ ان تعزیرات کے سلسلے میں ہے جن میں شریعت نے نص وارد کی ہے مگر شریعت نے جن تعزیراتی جرائم کی تحدید نہیں کی ہے، ان میں وہ اولوالامر کو اس قاعدے کا پابند نہیں کرتی بلکہ شریعت میں ایسی بھی کوئی بات نہیں ہے، جو اولوالامر کو اس بات سے روک سکے کہ وہ شریعت کے ممنوع کردہ تعزیری جرائم میں یا اولوالامر کے ممنوع کردہ تعزیری جرائم میں ایک سزا مقرر کر دیں جس کی جرم کے ثابت ہو جانے پر عدالت لازماً پابندی کرے، یا ہر جرم کی دو سزائیں مقرر کر دیں جن میں سے عدالت کسی ایک کو اختیار کرنے کی مجاز ہو۔ اسی طرح شریعت میں ایسا بھی کوئی امر مانع نہیں ہے جو اولوالامر کو عقوبات کی کم سے کم حد مقرر کرنے سے روک دے کہ اس کمترین حد سے نیچے آنے کی عدالت مجاز ہو۔ اور قانون عقوبات جن امور پر عمل پیرا ہے وہ وہی ہیں جن سے شریعت نے منع نہیں کیا ہے اور جب کہ قانون عقوبات کی دفعات، ضابطے اور فیصلے جو جرائم کا تعین کرتے اور ان کی سزائیں مقرر کرتے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں، وہ اولوالامر کی وساطت ہی سے وضع ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ جرائم جن کے بارے میں دفعات وارد ہوتی ہیں، وہ شریعت کے لحاظ سے بھی تعزیراتی جرائم متصور ہوں گے، بشرطیکہ وہ نصوص شریعت کے منافی نہ ہوں یا شریعت کے عام اصولوں اور روحِ قانون کے خلاف نہ ہوں۔

یہ حقیقت بہرحال ملحوظ رہنی چاہیئے کہ تمام اسلامی ممالک کے فوجداری قوانین کو وضع کرتے وقت ان کے واضعین (بنانے والوں) نے نصوص شریعت کا قطعاً خیال نہیں رکھا ہے بلکہ عمداً نصوص شریعت سے مکمل طور پر اغماض برتا ہے۔ گویا اس طرح ہمارے حکمرانوں نے اپنی حدود سے تجاوز کیا ہے اور اس تجاوز کی بنا پر اگر ان کی تمام کارکردگی باطل نہ ہو، تو ان کی مخالف شریعت تشریعات بہرحال باطل ہوں گی۔

ہمارے حکمرانوں نے جو شریعت اسلامیہ سے اغماض برتا ہے اور جو ان پر از روئے شریعت قانونی ذمے داریاں تھیں، ان کو انہوں نے جس طرح پامال کیا ہے، اس کے نتیجے میں ہمارے پاس تین قسم کے تعزیراتی جرائم ہو گئے ہیں:

قسم اول:۔ وہ جرائم جن کے بارے میں شریعت نے نص وارد کی ہے مگر موجودہ قوانین اور ضابطوں نے کوئی دفعہ جاری نہیں کی ہے جیسے مردار، خون اور خنزیر کھانا، سودی تجارتیں، اور زکوٰۃ نہ دینا، احکام عدت کی خلاف ورزی اور عبادات کی شرعی صورتوں کی مخالفت، مثلاً سری نمازوں میں جہر کرنا، جہری نمازوں میں آہستہ قراءت کرنا اور نماز میں زیادتی کرنا۔

قسم دوم:۔ وہ جرائم جن سے متعلق نصوص شریعت بھی موجود ہیں اور قانونی دفعات بھی وارد ہیں۔ ان جرائم کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت وہ ہے جن میں شرعی احکام موجودہ قوانین سے مختلف نہیں ہیں، جیسے ناپ تول میں کمی کے بارے میں احکام، امانت میں خیانت اور رشوت۔ دوسری صورت وہ ہے جس میں شریعت کے احکام قانون سے مختلف ہیں۔ جیسے جرم ربا (سود) کیونکہ شریعت ربا کی جملہ صورتوں کو قابل سزا تصور کرتی ہے، جبکہ قانون ربا فاحش کو مخصوص صورتوں اور خاص شرائط کے ساتھ قابل سزا گردانتا ہے۔ اور جیسے مقامرہ (Gambling) اور مراہنہ (Racing) کیونکہ شریعت ان دونوں کو کلیتہً حرام قرار دیتی ہے، جبکہ قانون مخصوص حالات میں ناجائز قرار دیتا ہے۔

قسم سوم:۔ وہ جرائم جن پر قانون اور ضابطوں کی دفعات موجود ہیں، مگر نصوص شریعت وارد نہیں ہیں۔ ان جرائم کی بھی دو نوعیتیں ہیں۔ ایک نوعیت ان جرائم کی ہے جو شریعت کے عام اصولوں اور روح تشریع سے ہم آہنگ ہوں، جیسے ٹریفک کے قوانین کی پابندیاں، اور ایسے افعال جن کی ممانعت سے تصور نظم جماعت ہو جیسے مزدوری کے قوانین یا ایسے افعال جن کی ممانعت سے رفاہ عامہ (Public Welfare) مقصود ہو، جیسے بیماریوں اور آفات سماوی کی روک تھام۔ دوسری نوعیت ان جرائم کی ہے جن کی بنیاد ایسے اصول ہوں جو نصوص شریعت کے

www.KitaboSunnat.com

خلاف ہیں اور روح تشریع سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ ان افعال کی مثال وہ جرائم ہیں جن سے متعلق بدکاری کے اڈوں کا ضابطہ موجود ہے۔ اس ضابطے کی اصولی بنیاد زنا کا جواز اور اس کی سرکاری اجازت ہے اور اس زنا کی تحدید و تنظیم ہے جبکہ شریعت میں زنا ہر صورت میں اور مطلقاً حرام ہے۔ ان ہی جرائم میں وہ افعال بھی شامل ہیں جن کی کشید مے اور اس کی خرید و فروخت سے تعلق رکھنے والے قوانین میں تنظیم کی گئی ہے۔ اصل اصول جس پہ یہ قوانین قائم ہیں مے کشی کو جائز تصور کرنا ہے اور ان قوانین کا منشا مے کشی ہی کے قواعد منظم کرنا ہے، جبکہ شریعت میں شراب بالکلیہ اور قطعاً حرام ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۰۰ ـ ممانعت اور سزائیں اولوالامر کے حقوق

ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ ہمارے حکمرانوں نے عقوبات کے قانون اور دیگر متعلقہ ضوابط کی وضع وساخت میں اسلامی شریعت کی نصوص کو بالکلیہ نظر انداز کر دیا ہے ۔ مصر میں اسلامی شریعت کو نظر انداز کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ مصر کے ادارہ قانون ساز نے عدالتوں کی ترتیب کے قانون میں یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ "جب تک نص (دفعہ) موجود نہ ہو اس وقت تک نہ کوئی فعل جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے" اسی اصول کو مکرر دستور مصری میں شامل کر لیا گیا ہے[1] پھر جرائم اور ان کی جملہ سزاؤں کو اور جرم و سزا سے متعلق عمومی قواعد کو ایک کتاب میں جمع کر کے ان کا نام "قانون عقوبات" رکھ دیا ہے ۔ اس قانون عقوبات کی بہر صورت پابندی لازمی ہے ۔ اس قانون عقوبات میں ہر جرم پر ایک یا دو سزائیں بیان کی گئی ہیں اور ہر سزا کی ایک ابتدائی حد اور ایک انتہائی حد مقرر کر کے عدالت کو اس امر کا پابند کر دیا ہے کہ وہ اس ابتدائی اور انتہائی حد سے تجاوز نہ کرے اور اور سزا کے عدم نفاذ کو اس وقت تک کے لئے روک دیا گیا ہے ، جب تک اس کے جملہ شرائط پورے نہ ہوں ۔ ان تمام امور سے مصری قانون کا مقصد یہ ہے کہ صرف انہی غیر قانونی افعال پر سزا دی جائے جن پر دفعہ وارد ہے اور انہی حدود میں سزا دی جائے جو کسی مخصوص جرم کے لئے از روئے قانون متعین کر دی گئی ہیں ، اور صرف وہی سزائیں دی جائیں جو قانون میں مقرر کر دی گئی ہیں ۔ جن افعال کو قانون میں ناجائز قرار دے دیا گیا ہے ان کے علاوہ تمام افعال جائز ہیں ، اگرچہ شریعت اسلامیہ میں اس کے حرام ہونے اور قابل سزا ہونے پر صراحتہً نص موجود ہو ۔ جیسے ربا شریعت میں ہر صورت ، ہر شکل اور ہر مقدار میں حرام ہے ۔

---

[1] مصری دستور میں یہ دفعہ مذکور ہے کہ جب تک دفعہ وارد نہ ہو اس وقت تک نہ تو کوئی فعل جرم ہے ۔ اور نہ اس پر سزا ہے ۔ اس سلسلے میں بلاشبہ مصری قانون دیگر مغربی قوانین سے متاثر ہے اور مصری قانون کے موجدوں کا بھی وہی مقصد ہے

بقیہ ص ۳۴۰ پر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جبکہ قانون مصری میں وہ مخصوص صورتوں اور معین شرائط کے ساتھ ناجائز ہے۔ اور جیسے مردار، خون اور لحم خنزیر یہ شریعت میں حرام ہے مگر قانون نہ تو ان اشیاء کو ناجائز قرار دیتا ہے اور نہ ان پر سزا دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ مصری قانون ساز اداروں نے شرعی نصوص کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اور ان کی تنفیذ کی سعی نہیں کی ہے، بلکہ صرف انہی دفعات کو نافذ کیا ہے جنہیں قانون عقوبات اور متعلقہ ضابطوں اور قوانین میں بیان کیا گیا ہے۔

اسلامی شریعت کے ساتھ جو سلوک مصر میں کیا گیا ہے۔ وہی تمام مسلم ممالک میں کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اصول شریعت کے ماتحت ان قانون ساز اداروں کے اس فعل کا کوئی جواز ہے، اور ان کی اس روش کو کس حد تک درست یا باطل قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس سوال کے جواب کے لئے شریعت میں حکمرانوں کے حقوق اور ان حقوق کی وسعت کا جائزہ لینا ہوگا۔ بہرحال جرائم کے تعین اور ان پر سزا کے اجراء میں شریعت اسلامیہ کے لحاظ سے حکمرانوں کو حسب ذیل سہ گانہ اختیارات حاصل ہیں:۔

۲۰۱۔ اوّل: جواز و عدم جواز اور سزا کا اختیار

ولی امر (حکمران) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بعض افعال کو ناجائز اور کچھ افعال کو لازمی قرار دیدے اور ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے پر سزا جاری کرے۔ اسے یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ ایک جرم کی ایک یا کئی سزائیں دے اور سزا کی ابتداء اور انتہاء کا تعین کرے۔

البتہ حکمران اس امر کا پابند ہے کہ وہ نصوص شریعت کی خلاف ورزی نہ کرے۔ اس کے فیصلے اور

بقیہ صفحہ ۳۳۹:۔ جو مغربی قوانین کے واضعین کا ہے یعنی صرف انہی جرائم اور عقوبات کو تسلیم کیا جائے، جو جدید قوانین میں مذکور ہیں۔ مگر مصری قانون کی مذکورہ نص اس اساسی نص سے متصادم ہے جس میں فیصلہ کیا گیا ہے کہ ریاست کا سرکاری مذہب اسلام ہے، کیونکہ کسی ریاست کا اسلام کو سرکاری مذہب قرار دینے کا مفہوم تو یہی ہے کہ وہ شریعت اسلامیہ کو اپنا قانون تصور کرے اور یہ یقین رکھے کہ شریعت اسلامیہ کے تمام قوانین وضوابط کی پابندی لازمی ہے۔ اگر نص اول کی تشریح اس طرح کی جائے جس طرح مغربی دساتیر میں کی جاتی ہے تو اس کا مطلب نص ثانی کو مہمل اور باطل قرار دیدینا ہے اور اسلام اور شریعت اسلامیہ کو تسلیم نہ کرنا ہے۔ اور اگر ہم نص ثانی پر عمل کو لازمی قرار دیں کہ یہی اساسی نص ہے اور اسی اساس پر ریاست کا نظام استوار ہے، تو لازم ہے کہ ہم نص اول کی ایسی تعبیر کریں جس سے تضاد ختم ہو جائے گا اور وہ تعبیر یہ ہے کہ ہم یہ کہیں کہ یہ دفعہ ان جرائم میں جاری ہوتی ہے جن میں شریعت اور قانون دونوں کی نص موجود ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

شریعت کے عام اصولوں اور اس کی روح قانون سے متصادم نہ ہوں۔ اور کسی ... قرار دیدینے یا ممنوع کردینے اور اس پر سزا دینے سے اس کا مقصد مفاد عامہ کا تحفظ اور پبلک کے کسی ... کی تلافی کرنا ہو۔ اگر ان شرائط کی رعایت رکھی گئی ہو تو حکمران کا اپنے دائرہ اختیار میں کیا جانے والا عمل درست ہے مگر جس حد تک وہ ان حدود و شرائط سے تجاوز کرے گا اسی قدر اس کا عمل باطل قرار پائے گا۔ اس لیے یہ کہا جائے گا کہ ولی امر کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ شریعت کی بعض نصوص کو مہمل قرار دیدے یا ان کی تطبیق روک دے اگر وہ ایسا کرے تو اس کا یہ عمل باطل سمجھا جائے گا اور جب ایسے جرم کا ارتکاب ہو جس کے جرم ہونے پر شریعت میں تو نص وارد ہو مگر قانون میں اس کے جرم ہونے پر کوئی دفعہ موجود نہ ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس جرم کے مرتکب کو شریعت کے مطابق سزا دے۔ کیونکہ جن نصوص شریعت کو ولی امر نے ناقابل عمل قرار دیا ہے وہ نہ تو وہ منسوخ ہوئی ہیں۔ اور نہ اسے نصوص شریعت کے منسوخ کرنے کا اختیار حاصل ہے، اور ایسے جرائم جن کے بارے میں شریعت اور قانون دونوں کی نصوص موجود ہیں، ان میں ہمیشہ شریعت کے حکم کے مطابق عمل کیا جائے گا، خواہ قانون کا حکم کچھ ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ قانونی دفعہ جس قدر بھی خلاف شریعت ہوگی وہ باطل متصور ہوگی۔ البتہ جن جرائم میں شریعت اور قانون دونوں کے احکام ایک جیسے ہیں ان میں حکم قانون کو اختیار کیا جائے مگر بحیثیت حکم قانون نہیں بلکہ بحیثیت حکم شریعت اور وہ جرائم جن کے بارے میں قانون میں تو دفعہ موجود ہے مگر شریعت میں نص موجود نہیں ہے، اس میں اگر حکم قانون شریعت کے عام اصولوں اور شریعت کی روح قانون کے خلاف نہ ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا لیکن اگر حکم قانون شریعت کے عام اصولوں اور اس کی روح قانون کے خلاف ہو تو اس حکم قانون کو باطل تصور کیا جائے گا اور اس پر عمل نہیں ہوگا۔

۲۰۲: دوم تخصیص عدالت کا اختیار

ولی امر (حکمراں) کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عدالت کی تخصیص کردے اور بعض متعین عدالتوں کو جرائم کے فیصلے کرنے کا اختیار دیدے، یا بعض عدالتوں کو یہ اختیار دے کہ وہ بعض جرائم کا فیصلہ کریں۔ اور دیگر عدالتوں کو بقیہ جرائم پر نظر ثانی کرنے کے لیے مقرر کردے، یا بعض عدالتوں کو بعض سزاؤں کی تنفیذ کا اختیار دیدے اور باقی سزاؤں کا اجراء دیگر عدالتوں کے سپرد کردے۔

تخصیص عدالت کے ضمن میں ولی امر کا یہ اختیار اسی شرط کا پابند ہے کہ وہ نصوص شریعت کی خلاف ورزی نہ کرے، شریعت کے عام اصولوں اور اس کی روح قانون سے تجاوز نہ کرے، اگر وہ ان حدود سے تجاوز کر جائے تو اس کا حکم باطل ہے۔ اور عدالتیں اس کے حکم کی پابند نہیں ہیں اور نہ عدالتوں کے لیے یہ درست ہے کہ وہ ان مقدمات میں غور نہ کریں جن میں غور کرنے سے اس کے حکم باطل نے اسے روک دیا ہے۔ مثلاً ولی امر کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ایک عدالت کو جرم سرقہ کے لئے مخصوص کر دے اور دوسری عدالت کو جرم قتل پر مامور کر دے، مگر اس کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ عدالتوں کو ان جرائم پر غور کرنے سے روک دے یا انہیں ممانعت کر دے کہ وہ مردار کھانے، شراب پینے، ارتداد اور زکوٰۃ نہ دینے پر غور نہ کرے۔ ولی امر کو یہ اختیار تو حاصل ہے کہ وہ ایک عدالت کو ربا، مقامرہ، اور مراہنہ جیسے جرائم کے لئے مخصوص کر دے مگر اس کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ عدالت کو منع کر دے کہ وہ ان جرائم پر اس طرح غور نہ کرے جس طرح شریعت نے انہیں حرام قرار دیا ہے۔ ولی امر کو یہ اختیار تو حاصل ہے کہ وہ تعزیراتی جرائم میں عدالت کو پابند کر دے کہ فلاں فلاں سزائیں جاری کرے اور فلاں فلاں سزائیں جاری نہ کرے مگر اس کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ جرائم حدود اور جرائم قصاص و دیت میں عدالت کو پابند کرے کہ وہ فلاں سزائیں جاری کرے اور فلاں سزائیں نہ جاری کرے۔

اگر کوئی ایسا جرم ہو جس میں نص شرعی تو موجود ہو مگر قانونی دفعہ موجود نہ ہو اور اس جرم کی سزا ان جرائم کی سزاؤں کے مماثل ہو جن جرائم کے بارے میں غور کرنے کا قانون نے اختیار دیا ہے، تو عدالت اس جرم پر غور کرنے میں بھی با اختیار متصور ہو گی۔ اس قسم کے جرائم میں ولی امر کے سکوت کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ خود شریعت میں ان جرائم کے بارے میں نص بھی موجود ہے اور ان جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کی سزا بھی بیان کر دی گئی ہے، اور شریعت کسی صورت میں اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ ولی امر شرعی نصوص کو معطل کر دے اور اگر معطل کر دے تو عدالت اس پر عمل پیرا نہیں ہو گی، بلکہ عدالت کا فرض ہو گا کہ وہ نصوص شریعت کو منطبق کرتے ہوئے شریعت کی مقرر کردہ سزا جاری کر دے، بشرطیکہ وہ عدالت اس قسم کی سزا جاری کرنے اور اس قسم کے جرائم پر غور کرنے کی مجاز ہو۔

اگر قانونی دفعہ احکام شریعت کے خلاف ہو تو عدالت شرعی نص کے مطابق جرم پر غور کرنے کی مجاز ہو گی، یہاں عدالت کے مجاز ہونے کی علت وہی ہے جو ان جرائم میں مجاز ہونے کی ہے جن کو قانون نے نظر انداز کر دیا اور ان کے بارے میں کوئی دفعہ جاری نہیں کی۔

اور اگر کوئی ایسا جرم ہو جس کے بارے میں قانونی دفعہ تو موجود ہو مگر شرعی نص موجود نہ ہو تو عدالت اس میں غور کرنے کی مجاز ہو گی، بشرطیکہ اس سلسلے میں نصوص شریعت کی خلاف ورزی اور شریعت کے عمومی اصولوں اور اس کی روح قانون سے تجاوز نہ ہوتا ہو۔ اگر اس قسم کی کوئی خلاف ورزی یا تجاوز وجود میں آتا ہو تو عدالت اس جرم پر غور کرنے کی مجاز نہیں ہے، کیونکہ عدالت صرف انہی امور پر غور کرنے کی مجاز ہے جو شریعت سے ہم آہنگ ہوں، یا پھر یہ ہے کہ عدالت اس ملزم کو بری قرار دیدے کیونکہ اس فعل کو ناجائز قرار دینے والی دفعہ ہی باطل ہے۔

عدالت کی شرعی طور پر یہ ذمے داری ہے کہ وہ ہر اس تعزیری جرم پر سزا دے جس کے بارے میں شریعت میں نص موجود ہے مگر قانون میں کوئی دفعہ موجود نہیں ہے، تو اس صورت میں کیا عدالت ان سزاؤں میں سے کوئی سزا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

جاری کرے گی۔ جو قانون عقوبات میں بیان کی گئی ہیں، یا ان سزاؤں میں سے کوئی سزا دے گی جو شریعت نے مقرر کی ہیں۔؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سزا بہر حال شریعت کی مقرر کردہ تعزیراتی سزاؤں میں سے دینا ہے اور عدالت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی ایسے جرم پر جس پر قانون عقوبات میں کوئی دفعہ موجود نہیں ہے، اس پر قانون عقوبات کی سزاؤں میں سے کوئی سزا جاری کی جائے۔ کیونکہ واضع قانون نے ہر اس جرم کے لئے جس پر اس نے دفعہ وارد کی ہے، ایک سزا مقرر کردی ہے اور ہر سزا کی ایک حد مقرر کردی ہے، تاکہ اختلافِ جرائم کے لحاظ سے عقوبات مختلف ہو سکیں مگر اس قانون نے ایسی عام سزائیں نہیں بیان کی ہیں جو ان جرائم میں جاری کی جا سکیں جن کے بارے میں اس قانون میں دفعہ موجود نہیں ہے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ جن جرائم کے بارے میں واضع قانون نے غور نہیں کیا ہے ان پر قانون عقوبات کی نصوص (دفعات) منطبق کی جائیں، اور ان جرائم کو قانون کے حساب میں شامل کر دیا جائے، بلکہ ان جرائم پر ان سزاؤں میں سے کوئی سزا دی جائے گی جو شریعت نے متعین کی ہیں۔ یا اگر عدالت جرم اور مجرم کے حالات کے مناسب خیال کرے تو وہ ایک سے زیادہ سزائیں بھی دے سکتی ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ شریعت میں اصول یہ ہے کہ تعزیراتی جرائم میں سزاؤں کا ایک مجموعہ مقرر ہے جو معمولی سزا سے لیکر شدید ترین سزا تک جاتا ہے۔ اور اس میں عدالت کو اختیار ہے کہ وہ جرم اور مجرم کے حالات کے پیشِ نظر جرم کے مناسب کوئی سزا تجویز کرے، اس سلسلے میں عدالت کو اختیار ہے اور وہ ہر جرم کی ایک معین سزا جاری کرنے کی پابند نہیں ہے، اور عدالت کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ وہ مجموعۂ عقوبات میں سے جرم کے مناسب کوئی سزا معین کرے۔

اب اگر ولی امر ان تعزیراتی جرائم میں جن میں خود اس نے دفعہ وارد کی ہے یا ان جرائم میں جن میں خود اس نے بھی دفعہ وارد کی ہے اور شریعت کی نص بھی موجود ہے، عدالتی اختیارات کی تحدید کرے تو یہ تحدید ان جرائم میں نہیں ہوگی جن میں نص شرعی تو موجود ہے مگر قانونی دفعہ وارد نہیں ہے، بلکہ اس صورت میں عدالتی اختیار علیٰ حالہ باقی رہے گا کیونکہ اصل یہی ہے کہ عدالتی اختیارات میں توسع رہے، البتہ ان معین جرائم اور مقرر سزاؤں میں عدالتی اختیار کی تحدید ہو جائے گی جو صرف ولی امر نے جاری کیے ہیں۔ غرض جن جرائم میں قید نہیں ہے ان میں اختیار عدالت علیٰ حالہ رہے گا اور جن میں ولی امر کی دفعہ وارد ہو صرف ان میں تحدید اختیار ہوگی، اس لیے ان تعزیراتی جرائم میں جن میں نص شرعی موجود ہو مگر قانونی دفعہ وارد نہ ہو عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ان جرائم پر تنبیہ، سرزنش، کوڑے، قید، جلا وطنی، قتل اور حبس دوام وغیرہ کی تعزیراتی سزائیں جاری کر سکے۔ اور ابتدائی عدالت دیوانی (Summary Court) حبس دوام اور قتل کی سزاؤں کے علاوہ تمام تعزیراتی سزائیں جاری کر سکتی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ہے، کیونکہ قانون عقوبات میں ولی امر کا یہ منشاء ظاہر ہو گیا کہ یہ دونوں سزائیں فوجداری عدالتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

وہ تعزیراتی جرائم جن میں قانونی دفعہ نص شرعی کے برخلاف ہو، ان میں جن مقامات پر قانون شریعت کے موافق ہو، وہاں دفعات قانونی منطبق ہوں گی اور جہاں قانون شریعت سے مختلف ہو وہاں اس جرم کو ایسا تصور کیا جائے گا جیسے قانون میں اس پر دفعہ موجود نہ ہو اور ان تعزیراتی جرائم کا حکم جاری کر دیا جائے گا جن میں نص شرعی تو موجود ہے۔ مگر قانونی دفعہ وارد نہیں ہے، جیسے ربا کی مختلف صورتیں، جن میں قانونی دفعات موجود نہیں ہیں، ان میں شرعی سزائیں جاری کی جائیں گی، اور وہ صورتیں، جن میں قانونی دفعہ موجود تو ہے مگر وہ شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے اس میں بھی یہی حکم جاری کیا جائے گا، البتہ وہ صورتیں جن میں قانونی دفعات شرعی نصوص کے موافق ہیں، ان میں قانونی سزائیں جاری کی جائیں گی۔

۲۰۳۔ معاف کر دینے کا اختیار

شریعت میں یہ امر مسلمہ ہے کہ ولی امر کو تعزیراتی جرائم میں (ان کے علاوہ میں نہیں) معاف کر دینے کا اختیار حاصل ہے چنانچہ وہ جرم کو بھی معاف کر سکتا ہے اور پوری سزا یا سزا کے بعض حصے کو بھی معاف کر سکتا ہے اور اسے معاف کر دینے کا اختیار حاصل ہے جن میں شریعت کی نص موجود ہو۔ اور ان جرائم میں بھی معاف کر دینے کا اختیار حاصل ہے جن میں خود اس نے دفعہ وارد کی ہو۔

معاف کر دینے کا اختیار بھی اسی شرط کے ساتھ مقید ہے کہ نصوص شریعت کے برخلاف نہ ہو اور اس کے عام اصولوں اور روح قانون سے تجاوز نہ ہوتا ہو، نیز یہ بھی کہ اس کا مقصد مفاد عامہ کی رعایت اور کسی برائی کو ٹالنا ہو۔

ولی امر کا جرم کو یا جرم کی سزا کو معاف کر دینے کا اختیار اس جرم کے وجود سے وابستہ ہے، ظاہر ہے وہ جرم کو اسی وقت معاف کر سکتا ہے جب جرم پایا جائے، اور سزا کو اسی وقت معاف کر سکتا ہے جب حکم سزا جاری کر دے، اس لئے کوئی بھی ولی امر (حکمراں) جرم کو اس کے وجود میں آنے سے پہلے اور سزا کو اس کا حکم جاری ہونے سے قبل معاف نہیں کر سکتا، کیونکہ اس طرز عمل کو جرم کا یا سزا کا معاف کر دینا نہیں کہا جائے گا بلکہ یہ ناجائز افعال کو جائز کر دینا قرار پائے گا۔

بلاشبہ ولی امر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ جن افعال کو اس نے اولاً ناجائز قرار دیا تھا انہیں بعد ازاں بتقاضائے مفاد عامہ جائز قرار دیدے، وجہ اس کی یہ ہے کہ جائز کر دینے کا یہ حق اسے شریعت نے عطا کیا ہے اور بایں صورت عطا کیا ہے کہ مفاد عامہ اس کا متقاضی ہو، اور کسی کو حق تحریم (ممنوع کر دینے کا اختیار) دے دینے کا مطلب یہ ہے کہ اسے جائز قرار دینے کا بھی حق دیا جائے، بشرطیکہ مفاد عامہ کا تقاضا ہو۔

www.KitaboSunnat.com

اس لئے جب مفادِ عامہ کا تقاضا کسی امر کو جائز یا ناجائز کر دینے کا ہو، تو ولی امر جہاں ایک امر کو ناجائز کر سکتا ہے وہاں وہ اسے دوبارہ جائز بھی کر سکتا ہے۔

مگر جن افعال کو شریعت پہلے ہی حرام قرار دے چکی ہے انہیں ولی امر قطعاً جائز نہیں کر سکتا، کیونکہ ان افعال کو اس نے تو حرام قرار نہیں دیا ہے۔ کہ وہ انہیں جائز کر دے اور شریعت نے اسے ان افعال میں صرف یہی اختیار دیا ہے کہ وہ ان جرائم کو یا ان کی سزا کو معاف کر دے۔ جن معاصی کو شریعت نے دائمی طور پر قابل حرمت تصور کیا ہے یا ان کو بالکلیہ حرام کر کے ان کی تحدید کر دی اور ان کی خلاف ورزی پر سزا متعین کر دی، البتہ اگر ولی امر معاف کر دینا سزا دینے سے بہتر سمجھے تو اسے معاف کر دینے کا حق ہے اور اگر سزا دینا مناسب خیال کرے تو سزا دے سکتا ہے۔ نیز وہ جرم کو بھی معاف کر سکتا ہے اور سزا کے بھی کچھ حصے یا تمام سزا کو معاف کر سکتا ہے چنانچہ اگر وہ بتقاضائے مفادِ عامہ وقوعِ جرم کے بعد جرم کو معاف کر دے، یا سزا کے حکم کے بعد سزا معاف کر دے تو یہ عمل درست ہوگا، لیکن وقوعِ جرم سے قبل جرم کا معاف کر دینا، معاف کر دینا نہیں بلکہ اس کو جائز کر دینا ہے اور کسی بھی ولی امر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ خدا کے حرام کیے ہوئے افعال کو جائز کر دے اگر وہ ایسا کرے تو اس کا یہ عمل بے اثر اور باطل ہے۔

ولی امر کو حرام کو حلال قرار دے دینے سے روک دینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے یہ اختیار دے دیا جائے تو نصوص شریعت عبث ہو جائیں گی اور ولی امر جس وقت چاہے گا اپنے تحلیل و تحریم کے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے نصوص شریعت کو معطل کر دیا کرے گا۔

اسی لیے یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ جن جرائم کے بارے میں شریعت میں نصوص موجود ہیں مگر قانونی دفعات موجود نہیں ہیں وہ جائز ہیں، کیونکہ ولی امر کسی ایسے فعل کو جائز نہیں قرار دے سکتا جسے شریعت نے حرام کر دیا ہو، اسی طرح یہ قول ان جرائم میں بھی درست نہیں ہے جن میں قانونی احکام شرعی نصوص کے برخلاف ہوں، کیونکہ جن جرائم کی حرمت کے بارے میں شرعی نصوص بھی موجود ہوں اور قانونی دفعات بھی موجود ہوں۔ انہیں بھی ولی امر جائز نہیں کر سکتا، البتہ ولی امر ان امور کو جائز قرار دے سکتا ہے جن کو خود اس نے ناجائز قرار دیا ہے اور ان کی حرمت کے بارے میں کوئی شرعی نص موجود نہیں ہے۔

معافی کے باب میں ولی امر کے اس اختیار کو بیان کرنے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو جرائم خود ولی امر نے ناجائز قرار دیئے اور خود ہی ان پر سزائیں متعین کی ہیں، ان میں ولی امر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ آج انہیں ناجائز قرار دے اور کل انہیں جائز کر دے اور اپنے ناجائز کردہ فعل پر سزا دے یا اس جرم کو اور اس کی سزا کو معاف کر دے، اس اختیار کے استعمال میں ولی امر پر کوئی قید نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کا یہ عمل مفادِ عامہ کے مطابق ہو۔ مگر شریعت کے ناجائز کردہ اعمال اور شریعت کی مقرر کردہ سزاؤں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا معاملہ بالکل مختلف ہے قرآن اور سنت کا حرام کردہ فعل بہرحال حرام ہے، کوئی اسے حلال نہیں کر سکتا اور جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں شریعت کی مقرر کردہ سزا جاری کرنا ولی امر پر ایک ناگزیر فریضہ ہے، وہ اس کو نہ نظر انداز کر سکتا ہے اور نہ معاف کر سکتا ہے۔

تعزیراتی جرائم میں شریعت نے جو سزائیں مقرر کی ہیں اگرچہ وہ بھی لازم اور واجب ہیں مگر ان میں شریعت نے ولی امر کو یہ حق دیا ہے کہ اگر مفاد عامہ متقاضی ہو تو وہ سزا کو یا جرم کو معاف کر دے۔ اور اگر مفاد عامہ متقاضی ہو تو وہ ہر تعزیری جرم پر ایک یا زیادہ تعزیری سزائیں مقرر کر سکتا ہے، گویا شریعت کے بیان کردہ جرائم اور اس کی مقرر کردہ سزاؤں میں ولی امر کا اختیار صرف اس قدر ہے کہ وہ تعزیراتی سزاؤں کا نظم مقرر کر دے اور تعزیری سزا اور تعزیری جرم کو معاف کر دے۔

فقہاء کرام نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس رائے پر اتفاق کیا ہے کہ عقوبات حدود کا اجراء ولی امر پر لازم ہے، اگر وہ ان عقوبات کو جاری نہ کرے تو امت کے ہر فرد کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی جرم کا مرتکب تصور کیے بغیر ان سزاؤں کو جاری کرے، اگر افراد امت کی کوششوں سے ان سزاؤں کا اجراء ہو جائے تو تمام افراد اس ذمے داری سے سبکدوش ہو جائیں گے۔ گویا فقہاء کے نزدیک اقامت حدود ایسا فرض ہے جو حاکم اور محکوم سب پر لازم ہے اور جب تک یہ حدود جاری نہ ہو جائیں کسی سے بھی ذمے داری ساقط نہیں ہوتی اور ان کا معاف کر دینا یا انہیں مؤخر کر دینا جائز نہیں ہے۔

فقہاء کرام کا اس امر پر بھی اجماع ہے کہ جرائم قصاص اور دیت پر مقررہ سزاؤں کا حکم بھی حکم حدود ہی جیسا ہے، اور جب تک وہ شخص جس پر زیادتی ہوتی ہے، یا اس کا ولی سزا معاف نہ کرے، اس وقت تک ان کا اجراء لازمی ہے، اور اگر ولی امر سزا کو نظر انداز کر دے تو جس پر زیادتی ہوئی ہے وہ اپنا قصاص خود لے گا اور مقتول کا ولی خود ملزم سے قصاص لیگا اور اس کا یہ قصاص لینا اس حالت میں جرم متصور نہیں ہو گا۔[1]

فقہاء کرام اس امر پر متفق ہیں کہ ولی امر ایسے کسی فعل کو حلال نہیں کر سکتا جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہو اور نہ کسی ایسے کام کو جائز قرار دے سکتا ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہو، خواہ اس فعل حرام پر مقرر کی ہوئی سزا کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ فقہاء کرام کا تعزیری سزاؤں کے اجراء میں اختلاف رائے ہے، چنانچہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ولی امر پر تعزیری سزاؤں کا اجراء بھی لازم ہے اور وہ ان سزاؤں کو اس وقت تک ترک نہیں کر سکتا جب تک معاف کر دینا سزا دینے سے بہتر نہ ہو، اب اگر مفاد عامہ

---

[1] الاقناع، ج ۴، ص ۲۴۴۔ (بقیہ حاشیہ ۳۴۷ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقوع جرم کے بعد جرم کے معاف کر دینے اور حکم سزا کے بعد سزا کے معاف کر دینے کا متقاضی ہو تو وہ معاف کر سکتا ہے، ان فقہاء کرام کے اس نظریئے کی اساس یہ ہے کہ تعزیراتی جرائم مفاد عامہ کے تحفظ اور نظام عمومی، یعنی اسلام کی حفاظت کی خاطر حرام کیئے گئے ہیں اور اسی لئے ان پر سزائیں مقرر کی گئی ہیں، چونکہ ولی امر مفاد عامہ کے تحفظ اور نظم عمومی کی حفاظت کے لئے امت کی جانب سے بطور نمائندہ مقرر ہے اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ تعزیراتی سزاؤں کو جاری کرے اور جب تک جرم یا سزا کو معاف کر دینے کے لئے مفاد عامہ اور نظام عمومی کے مفاد کا تقاضا موجود نہ ہو اس وقت تک کسی سزا کو ترک نہ کرے۔ تقاضائے مفاد عامہ کی صورت میں ولی امر سے سزا کے اجراء کا فرض ساقط ہو جائے گا۔[1]

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تعزیراتی سزاؤں کا اجراء ولی امر کا اختیار تو ہے مگر اس پر فرض و لازم نہیں ہے، اس رائے کی بنیاد یہ ہے کہ ولی امر جرم کو معاف بھی کر سکتا ہے اور سزا بھی معاف کر سکتا ہے، اسے سزا دینے کا بھی اختیار ہے اور سزا نہ دینے کا بھی اختیار ہے، اور ایسا کام جسے انسان کر بھی سکے اور ترک بھی کر سکے، اختیار تو ہوتا ہے مگر فرض و لازم نہیں ہوتا ہے[2]

امام شافعیؒ کے اس نظریئے کو تسلیم کر لینے کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ تعزیراتی جرائم سے متعلق نصوص باطل ہو جائیں، کیونکہ امام شافعیؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ ولی امر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نصوص شریعت کو معطل کر دے یا جو امور شریعت نے حرام قرار دیتے ہیں۔ ان کو حلال کر دے۔ بلکہ امام شافعیؒ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ولی امر کو سزا دینے اور معاف کر دینے دونوں امور کا اختیار ہے، جرم امام شافعیؒ کے نظریئے کے مطابق بھی جرم ہی ہے۔ اور محرمات شریعت بھی اسی طرح حرام ہیں، البتہ ولی امر کو یہ اختیار ہے کہ وہ وقوع جرم کے بعد معاف کر دے یا سزا دیدے، اور اس کا معاف کرنے یا سزا دینے کا یہ حق اس مفاد عامہ اور نظام عام کے

بقیہ حاشیہ ۳) الام، ج ۶، ص ۱۷۱

حاشیۃ البنانی، ج ۸ ص ۱۱۸

شرح فتح القدیر، ص ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۱۲، ۱۱۳۔

[1] حاشیۃ البنانی و شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۱۱۵، ۱۱۶۔

بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۶۳، ۶۴

المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۸

[2] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۲ ۱۶۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفاد کے تابع ہے، جس کے ماتحت کبھی سزا کو معاف بھی کیا جاتا ہے اور اکثر و بیشتر سزا کا اجراء ہوتا ہے، اور ولی امر نظام جماعت اور اس کے عمومی مفادات سے تجاوز نہیں کر سکتا، کیونکہ اسے سزا دینے یا معاف کر دینے کا اختیار تفویض ہی اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ اجتماعی مفاد کو بروئے کار لاسکے اور اجتماعی نظام مضبوط بنا سکے اور اسی مقصد کے لئے اس کو اجتماعی امور کا نگران بنایا گیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی اس رائے کا یہ مقصد نہیں ہے کہ نصوص شریعت معطل ہو جائیں یا تعزیراتی جرائم پر سزاؤں کا اجراء روک دیا جائے بلکہ ان کی اس رائے کا مقصد یہ ہے کہ حکمران تعزیراتی سزاؤں کی تنفیذ پر مرتب ہونے والے نتائج کے ذمے دار ٹھہرائے جائیں اور اگر تعزیری سزا سے کوئی شخص مر جائے، یا اس کا کوئی حصہ جسم سے الگ یا بیکار ہو جائے تو اس کا تاوان دلوایا جائے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شافعیؒ مسلک کے فقہاء ان کی اس رائے کو ضمان متلفات (ضائع ہونے والے اعضاء کا تاوان) کے باب میں بیان کرتے ہیں اور اس رائے کو تعزیر کے باب میں بیان نہیں کرتے، گویا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ تعزیراتی جرائم میں ولی امر کو معاف کرنے یا نہ کرنے اور سزا دینے یا نہ دینے کا اختیار حاصل ہے اور اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ضرور سزا دے یا یہ کہ لازمی طور پر مخصوص سزائیں جاری کرے، اس لئے ولی امر کی سزا کے نتیجے میں اگر موت واقع ہو جائے یا جسم ناکارہ ہو جائے، یا کوئی حصہ جسم بیکار ہو جائے یا کٹ جائے تو اس کے تاوان کی ذمے داری ولی امر پر آئے گی، کیونکہ وہ ایسی سزا بھی جاری کر سکتا تھا جس کا یہ نتیجہ نہ ہوتا یا سرے سے سزا ہی نہ دیتا، مگر چونکہ اس نے ایک ایسی مقررہ سزا جاری کر دی جس کے نتیجے میں مثلاً موت واقع ہو گئی تو وہ اس حادثے کا ذمے دار ہو گا کیونکہ اس نے اپنے اختیار کو استعمال کیا ہے اور شریعت میں اختیار کا استعمال سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے[۱]

غرض امام شافعیؒ کا مقصد نصوص شریعت کو معطل کرنا یا تعزیراتی جرائم میں سزا کا امتناع نہیں ہے، بلکہ ان کا مقصد حکمرانوں کو تعزیراتی سزاؤں سے ظاہر ہونے والے نتائج کا ذمے دار ٹھہرانا ہے[۲] مندرجہ بالا امور کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم امام شافعیؒ کی رائے کی اصل حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ امام شافعیؒ سزا کو ولی امر کا حق قرار دیتے ہیں، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ انہیں معطل کر دے، سوائے اس کے کہ مفاد عامہ متقاضی ہو۔ عملی نتائج کے لحاظ سے امام شافعیؒ کی یہ رائے امام مالکؒ، ابو حنیفہ،

---

[۱] الأم، ج ۶، ۱۷۱، ص ۔
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۲ ۔

[۲] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۳ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور احمدؒ کی رائے سے مختلف نہیں ہے، جس کی رو سے ولی امر کو یہ اختیار ملتا ہے کہ وہ بہ تقاضائے مفادِ عامہ سزا نہ دے، اگرچہ اصلاً سزا کا اجرا ولی امر پر واجب ہے۔ بہر حال دونوں نظریئے سزا کے اجراء کے عملی نتائج میں مختلف نہیں ہیں، اگرچہ فقہی لحاظ سے اس امر میں مختلف ہیں کہ سزا کے اجراء کے نتائج کا ولی امر ذمے دار ہے یا نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

فوجداری نصوص کا اجراء زمانے کے لحاظ سے

۲۰۴۔ اصولی قاعدہ۔

شریعت اسلامیہ میں ایک عمومی قاعدہ یہ ہے۔ کہ فوجداری نصوص کا اجراء اسی زمانے سے شروع ہوتا ہے جس زمانے میں وہ وارد ہوئی ہوں اور لوگوں کو ان کے بارے میں علم ہوا ہو[1] چنانچہ فوجداری نصوص اپنے ورود اور لوگوں کے علم میں آنے سے پہلے کے زمانے پر جاری نہیں ہوتیں، گویا فوجداری نصوص رجعی تاثیر (Retrospective Effect) نہیں رکھتیں اور جرائم پر سزاؤں کا اجراء انہی نصوص سے ہو گا جو ارتکاب جرم کے وقت موجود تھیں۔ فقہی کتابوں میں نصوص کی رجعی تاثیر کے بارے میں جداگانہ مباحث نہیں ملتے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ شریعت رجعی تاثیر سے واقف نہیں ہے اور اس نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے، کیونکہ آیات احکام اور ان کے اسباب نزول کی تلاش و جستجو سے رجعی تاثیر کے بارے میں شریعت کا ایک مکمل نظریہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔

فوجداری احکام پر مشتمل آیات کے مطالعے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ شریعت میں عمومی قاعدہ یہی ہے کہ فوجداری قوانین میں رجعی تاثیر نہیں ہے، البتہ اس اصول میں دو مستثنیات ہیں:

(۱) ایسے خطرناک جرائم جن سے امن عامہ اور نظم اجتماعی متاثر ہوتا ہو، فوجداری قوانین میں رجعی تاثیر ہو سکتی ہے۔

---

[1] نمبر ۲۰۱ ملاحظہ فرمایئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۲) فوجداری قانون میں اس وقت لازمی طور پر رجعی تاثیر ہوگی جب یہ رجعی تاثیر ملزم کے مفاد میں ہو۔
دونوں مستثنیات میں فرق یہ ہے کہ پہلا قانون ساز کے لئے اختیاری ہے، یعنی اگر قانون ساز چاہے تو مفاد عامہ کے پیش نظر قانون کو موثر بہ ماضی قرار دے سکتا ہے۔ جب کہ دوسرا استثناء وجوبی ہے۔ اور شارع اس استثناء کو اس وقت تک نہیں روک سکتا۔ جب تک مفاد عامہ کا تقاضا نہ ہو۔

اب ہم ذیل میں اس قاعدے کے اور اس کے مستثنیات کے دلائل بیان کرتے ہیں:

۲۰۵:۔ ایک عام قاعدہ۔ فوجداری قوانین میں رجعی تاثیر نہیں ہے

یہ اصولی قاعدہ فوجداری احکام پر مشتمل آیات اور ان کے اسباب نزول کے تتبع سے اخذ کیا گیا ہے معاصی کو جرائم قرار دینے والے تمام احکام اشاعت اسلام کے بعد نازل ہوئے ہیں اور ان احکام سے ان جرائم پر سزا نہیں دی گئی جو نزول احکام سے قبل ہو چکے تھے، سوائے قذف، حرابہ، تہمت اور خونریزی کے جرائم کے کہ ان کی سزائیں ان کے نزول سے پہلے کے واقعات پر بھی منطبق ہوتی ہیں۔ اس مقام پر تمام جرائم کو ایک ایک کر کے بیان کرنا مشکل ہے البتہ ہم بعض اہم جرائم کو بیان کرتے ہیں:

زنا اسلام کے اول ہی میں حرام قرار دیدیا گیا اور اس وقت اس جرم کی سزا ہلکی رکھی گئی یعنی ایذا، تکلیف پہنچانا، اور گھر میں محبوس کر دینا، جیسا کہ فرمان الٰہی ہے۔

وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا ۝ وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا۔ (النساء: ۱۵،۱۶)

اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں، ان پر چار آدمی اپنے میں سے گواہ کر لو سو اگر وہ گواہی دیدیں تو ان عورتوں کو گھروں کے اندر بند رکھو۔ یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ ان کے لئے کوئی راہ (اور) نکال دے اور تم میں سے کوئی دو جو وہ کام کریں انہیں اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کر لیں اور اپنی اصلاح کر لیں، تو ان سے تعرض نہ کرو۔ بے شک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے بڑا مہربان ہے۔

پھر زنا کی سزا میں سختی کی گئی اور اس جرم کی سزا کوڑے اور رجم قرار پائی، جیسا کہ ارشاد ہے
اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔ (النور: ۲)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو۔
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے مطابق

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"یہ حکم مجھ سے لے لو، اللہ نے ان کے لئے راستہ پیدا فرما دیا ہے، اب غیر شادی شدہ جوڑے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور شادی شدہ جوڑے کو سو کوڑے اور پتھروں سے سنگسار کرنے کی سزا ہے"۔

زنا کی سزا میں جو شدت بعد میں اختیار کی گئی اگر اس کی کوئی رجعی تاثیر ہوتی تو ان دونوں سزاؤں کے مقرر ہونے سے پہلے جو واقعات ہوئے ان پر بھی یہی سزائیں جاری ہوتیں، مگر ایسا کوئی واقعہ معلوم نہیں ہے کہ جرم زنا میں سزا کی شدت کے احکام نازل ہونے سے قبل کے واقعات پر کوڑوں یا رجم کی سزا دی گئی ہو۔ گویا سزا کا اجراء کرنے والی اس نص میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے۔

اللہ سبحانہٗ نے باپ کی بیوی سے نکاح کو حرام قرار دیدیا، جو کہ پہلے رائج تھا۔ شریعت نے جب اس نکاح کو حرام قرار دیا تو اس حرام کرنے والی نص میں رجعی تاثیر نہیں رکھی، چنانچہ فرمایا:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (النساء: ۲۲)

اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں مگر ہاں جو کچھ ہو چکا (سو ہو چکا) بے شک یہ بڑی بے حیائی اور نفرت کی بات تھی اور بہت برا طریقہ تھا۔

اس نص کا حکم ان واقعات پر بہر حال جاری نہیں ہوا، جو اس نص کے نزول اور اس کے علم سے پہلے ہو چکے تھے، مگر اس نص کے نتیجے میں جو حرام نکاح پہلے سے ہو چکے تھے ان سب میں تفریق کی گئی، گویا اس نص میں دیوانی لحاظ سے رجعی تاثیر موجود ہے اور یہ تاثیر وقت انعقاد نکاح تک طویل ہو گئی مگر فوجداری پہلو سے اس نص میں رجعی تاثیر نہیں پائی جاتی، کیونکہ جن لوگوں کے نکاح ختم کئے گئے، ان میں سے کسی کو سزا نہیں دی گئی، اس لئے خود ہی فرما دیا (إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (مگر ہاں جو ہو چکا سو ہو چکا)

بہنوں، ماؤں اور دیگر محرمات سے نکاح کے حرام ہونے میں بھی یہی صورت رہی اور قرآن کریم نے ان محرمات کی تعداد گنا کر، جن سے نکاح حرام ہے، یہ فرما دیا:

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (النساء: ۲۳)

کہ تم دو بہنوں کو یکجا کرو۔ مگر ہاں جو ہو چکا (سو ہو چکا) بے شک اللہ بڑا بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے۔

اس آیت کے نزول کے بعد بھی جو حرام نکاح پہلے سے ہو چکے تھے ان میں تفریق کر دی گئی، گویا دیوانی پہلو سے اس نص میں رجعی تاثیر پائی گئی، مگر فوجداری لحاظ سے اس نص میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے، کیونکہ اس نص کے نزول سے قبل جتنے لوگ اس قسم کے نکاح کر چکے تھے ان میں سے کسی کو سزا نہیں دی گئی، بلکہ خود ہی فرما دیا گیا۔ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (مگر ہاں جو ہو چکا، ہو چکا)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہی صورت حال اس وقت بھی پیش آئی جب قرآن کریم نے چار سے زیادہ شادیوں کو حرام قرار دیدیا۔ کیونکہ اہل عرب چار سے زیادہ شادیاں کیا کرتے تھے۔ چنانچہ قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی۔

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ (النساء: ۳)

تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کر لو۔ دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے۔

اس آیت نے چار سے زیادہ کی صورت میں زوجین میں تفریق تو کر دی مگر اس نص کے نزول سے پہلے چار سے زیادہ شادیاں کرنے والے شوہر کو کوئی سزا نہیں دی۔ اس لئے دیوانی لحاظ سے تو اس نص میں رجعی تاثیر ہے مگر فوجداری پہلو سے اس نص میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے۔

خمر (شراب) اور میسر (جوا) کئی مراحل میں حرام کئے گئے۔ اولاً مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ سُکر کی حالت میں نماز کے قریب نہ جائیں، چنانچہ ارشاد ہوا۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ۔ (النساء: ۴۳)

اے ایمان والو! نماز کے قریب نہ جاؤ، اس حال میں کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ جو کچھ منہ سے کہتے ہو اسے سمجھنے لگو۔

پھر بتایا گیا کہ خمر اور میسر میں اگرچہ چنداں منفعت بھی ہے، مگر ان دونوں کا گناہ ان کی منفعت سے کہیں زیادہ ہے۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (البقرة: ۲۱۹)

لوگ آپ سے شراب اور قمار کی بابت دریافت کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔

پھر اللہ سبحانہ نے خمر اور میسر کو قطعی طور پر حرام کر دیا؛ اور فرمادیا۔

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ (المائدہ: ۹۰)

شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو۔

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مے نوشی کی سزا کوڑے اور میسر (جوئے) کی سزا تعزیر مقرر فرمادی، مگر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ایسے کسی واقعے کا علم نہیں کہ کسی شخص کو اس آیت کے نزول سے قبل کی مے نوشی یا جوئے بازی پر سزا دی گئی ہو اور اس سلسلے کی تحریمی نصوص میں سے کسی کے بارے میں کسی رجعی تاثیر کا علم نہیں ہے، اس لئے یہی کہا جائے گا کہ خمر اور میسر کو حرام قرار دینے والی نصوص میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے۔

شریعتِ اسلامیہ نے قطعِ ید سارق (چور کا ہاتھ کاٹنے) کا حکم دیا اور فرمایا۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ۔ (المائدۃ آیۃ ۳۸)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے۔

اس میں بھی ایسا کوئی واقعہ معلوم نہیں ہے کہ اس آیت کے نزول سے قبل کے واقعے پر یہ نص منطبق کی گئی ہو۔ اس لئے یہی کہا جائے گا کہ نص سرقہ (چوری کی دفعہ) میں رجعی تاثیر نہیں ہے۔

پہلے ربا (سود) حلال تھا، اللہ سبحانہ نے اسے حرام قرار دیدیا اور فرمادیا۔

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَانتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ۔ (البقرۃ: ۲۷۵)

حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے۔ اور سود کو حرام کیا ہے۔ پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آگیا تو جو کچھ پہلے ہو چکا وہ اس کا ہو چکا اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالے رہا اور جو کوئی پھر عود کرے تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں، اس میں وہ ہمیشہ پڑے رہیں گے۔

مزید ارشاد فرمایا۔

يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰٓا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (البقرۃ ۲۷۸-۹)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے۔ اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو، لیکن تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ، جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم کسی پر ظلم کرو گے نہ تم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

پر کسی کا ظلم ہوگا۔

اس تحریم کے بعد ایک لحاظ سے ربا فوجداری جرم بن گیا اور ایک لحاظ سے ایک دیوانی معاملہ بن گیا۔ اس لئے تحریمی نصوص کے بھی دو حکم ہو گئے، ایک حکم فوجداری اور دوسرا حکم دیوانی۔ فوجداری حکم اس تحریم سے قبل کے ربا پر سزا جاری نہیں کرتا بلکہ صرف تحریم کے بعد ہونے والے سودی معاملات پر سزا جاری کرتا ہے، مگر دیوانی حکم فیصلہ کرتا ہے کہ اینی قرض دینے والے کو) صرف رأس المال (اصل سرمایہ) واپس ملے گا۔ گویا فوجداری حکم میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے مگر دیوانی حکم میں رجعی تاثیر موجود ہے۔ جو اس وقت تک ممتد ہوتی ہے۔ جس وقت سودی معاملہ کیا گیا۔

اللہ سبحانہ نے محرم پر بحالت احرام میں شکار کا قتل کرنا حرام قرار دیدیا، اور اس کی سزا بھی مقرر کر دی مگر گزشتہ افعال کو معاف فرما کر یہ تبلا دیا کہ اس نص میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ
مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ
هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا
لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (المائدہ: ۹۵)

اے ایمان والو شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے۔ خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں۔ خواہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے یا اس کے مساوی روزے رکھ لیے جائیں، تاکہ وہ اپنے کیے کی شامت کا مزہ چکھے جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا لیکن جو کوئی پھر یہ حرکت کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا اور اللہ زبردست ہے انتقام پر قادر ہے۔

ان بعض فوجداری نصوص کو پیش کرنے سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ان میں رجعی تاثیر موجود نہیں ہے اور یہ نصوص ہماری اس جانب راہنمائی کرتی ہیں کہ شریعت کے فوجداری قوانین میں ایک عمومی اصول کے طور پر رجعی تاثیر نہیں ہے۔

قارئین کرام ملاحظہ فرمائیں گے کہ ان میں سے بعض نصوص میں گزشتہ افعال کو معاف کر کے واضح طور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

رجعی تاثیر کے نہ ہونے کا اثبات کر دیا گیا ہے۔ جبکہ بعض دوسری نصوص میں اس کی صراحت موجود نہیں ہے۔ مگر جن نصوص میں صراحت نہیں ہے، وہاں اس صراحت کا نہ ہونا زیادہ اہم بھی نہیں ہے، کیونکہ نص کے نزول سے قبل کے واقعات کو معاف کر دینے والی آیت بجائے خود ایک ایسی نص ہے جس کے ذریعے ایک عمومی قاعدہ مقرر ہو جاتا ہے، اگرچہ یہ عمومی قاعدہ دوسری نص کے ضمن میں آیا ہے۔ مگر پھر بھی یہ قاعدہ صرف ان تحریمات ہی سے وابستہ نہیں ہوگا جن کے ساتھ اس قاعدے کا بیان ہوا ہے، بلکہ یہ تمام فوجداری نصوص پر منطبق ہوگا۔ یہ تعبیر اس اساسی قانونی قاعدے کے بھی موافق ہے کہ

" ازروئے قانونِ شریعت انسان اسی فعل کا ذمے دار ہے، جو ممکن ہو اس کا انجام دینا اس کی دسترس میں ہو اور اسے اس حکم کے بارے میں ایسا علم ہو جو اسے اس حکم کی تعمیل پر آمادہ کر سکے۔"

اور یہ تعبیر اس اساسی قانونی قاعدے کے بھی مطابق ہے۔

" عقلاء کے افعال پر نص کی آمد سے قبل کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔"

اس کے ساتھ ہی یہ تعبیر شریعت کی عمومی نصوص سے بھی ہم آہنگ ہے۔

چنانچہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا (الاسراء: ۱۵)

اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے۔

مزید فرمایا۔

وَمَآ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا لَهَا مُنْذِرُوْنَ (الشعراء: ۲۰۸)

اور ہم نے جتنی بھی بستیاں ہلاک کیں، سب میں ڈرانے والے آ چکے۔

نیز فرمایا۔

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرٰٓى اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ۔ (القصص ۵۹)

آپ کا پروردگار بستیوں کو ہلاک نہیں کیا کرتا۔ جب تک کہ ان کے صدر مقام میں کسی پیغمبر کو نہ بھیج دے جو انہیں ہماری آیتیں پڑھ کر سنا دے اور ہم بستیوں کو ہلاک نہیں کرتے بجز اس حال کے کہ وہاں کے باشندے سخت شرارت کرنے لگیں۔ (القصص: ۵۹)

ان تمام دلائل سے یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ فوجداری قوانین میں شریعت اسلامیہ کا عام اصول یہی ہے کہ ان قوانین میں رجعی تاثیر نہیں ہے اور تمام نصوص، شریعت، بشریعت کے جملہ اصول اور نصوصِ شریعت کی تاریخ بھی یقین اور قطعیت تک پہنچاتی ہے کہ فوجداری قوانین رجعی تاثیر کے حامل نہیں ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۰۶۔ پہلا استثناء: امن عامہ اور نظم اجتماعی کو متاثر کرنے والے خطرناک جرائم کی نصوص میں رجعی تاثیر کا جواز۔

شریعت کے اس عمومی قاعدے سے استثناء کہ فوجداری قوانین میں رجعی تاثیر نہیں ہے صرف ان خطرناک جرائم میں جائز ہے جن سے امن عامہ اور نظم اجتماعی متاثر ہوتا ہو۔ اس استثناء کی مثال قذف (تہمت) خونریزی اور ظہار کے مسائل ہیں جن میں نص کے نزول سے پہلے کے واقعات پر سزا جاری کی گئی ہے۔

آیت قذف کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت قذف واقعۂ افک سے پہلے ہی نازل ہو چکی تھی۔ اس لیے واقعۂ افک کے بعد اور حضرت عائشہ رض کی براءت کے بعد حدِ قذف تہمت لگانے والوں پر جاری کر دی گئی اور انہیں قذف کی مقررہ سزا دی گئی۔ اگر یہ رائے تسلیم کر لی جائے تو نص قذف میں رجعی تاثیر باقی نہیں رہتی کہ اس صورت میں نزولِ آیت سے قبل کے کسی واقعے پر اس کا اطلاق معلوم نہیں ہے۔

بعض دیگر حضرات کی رائے یہ ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے کہ آیت قذف حادثۂ افک میں نازل ہوئی ہے۔ اس رائے کے صحیح تسلیم کر لینے سے نص قذف میں رجعی تاثیر ثابت ہو جاتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ص نے بلاشبہ تہمت لگانے والوں پر حدِ قذف جاری فرمائی ہے اور اس طرح آپ نے اس نص کو نزول سے پہلے کے واقعے پر منطبق کر دیا ہے۔

اس نص قذف میں رجعی تاثیر کی توجیہ اس طرح کی جا سکتی ہے کہ جس واقعہ کے بارے میں یہ نص نازل ہوئی ہے اس واقعے کے بڑے اہم آثار ظاہر ہوتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجۂ مطہرہ کو ایک گروہ نے نشانۂ تہمت بنایا، ان کی عزت کو ہدف بنایا۔ ان کو اذیت پہنچائی اور نبی کریم ص کی اذیت کا باعث بنے، یہ اس قدر شدید واقعہ تھا کہ اسلامی معاشرے میں ایک زبردست اضطراب پھیل گیا، اور کچھ اس قسم کے حالات پیدا ہو گئے کہ مسلمان باہم دگر آمادۂ قتال ہو گئے۔ روایت ہے کہ جب لوگوں نے اس مسئلے میں بہت زیادہ چہ میگوئیاں کیں،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو جناب نبی کریمؐ منبر پر ایستادہ ہوئے اور فرمایا "اے جماعت مسلمین! مجھے اس شخص سے کون نجات دلائے گا جس کی وجہ سے میرے گھر والوں کو تکلیف پہنچی ہے۔ قسم بخدا میں تو اپنے اہل خانہ کے بارے میں جو کچھ جانتا ہوں وہ نیکی (اور پاکدامنی) ہے اور جس شخص کا یہ لوگ نام لے رہے ہیں اس کے بارے میں بھی میں یہی جانتا ہوں کہ وہ نیک (اور پاک دامن) ہے۔ وہ جب کبھی میرے اہل خانہ کے ہاں آیا میرے ساتھ ہی آیا۔

یہ ارشاد سن کر سعد بن معاذ انصاری کھڑے ہوئے اور بولے! یا رسول اللہ میں آپ کو اس شخص سے بچاؤں گا۔ اگر یہ شخص اوسی ہے تو ہم خود اس کی گردن اڑا دیں گے۔ اور اگر یہ خزرجی ہے تو آپ ہمیں جو بھی حکم دیں گے ہم اس کی تعمیل کریں گے۔ اس پر سعد بن عبادہ جو خزرجی تھے کھڑے ہو گئے۔ اگرچہ نیک آدمی تھے مگر اس موقعے پر حمیت میں آ گئے۔ اور بولے! سعد! قسم بخدا تم اسے قتل نہیں کر سکو گے۔ اس پر اسید بن حضیر جو سعد بن معاذ کے پھوپھی زاد بھائی تھے کھڑے ہو گئے اور سعد بن عبادہ سے کہنے لگے، ہم اس شخص کو ضرور قتل کریں گے، تم تو منافق ہو منافقوں کی طرف داری میں بول رہے ہو۔ اس جواب وسوال سے اوس اور خزرج دونوں قبیلے اکڑ گئے۔ اور آمادہ پیکار ہو گئے۔ مگر جناب رسول کریمؐ انہیں پر سکون رہنے کی تلقین فرماتے رہے، یہاں تک کہ سب خاموش ہو گئے[1]

غرض یہ ایک بہت ہی اہم واقعہ تھا جس سے مسلمانوں میں فتنہ پیدا ہو جانے کا خدشہ تھا اس کے بارے میں قرآن کی آیت نازل ہوئی۔ یہ اس قدر اہم واقعہ تھا کہ اس کے ظہور سے جماعتی امن وسلامتی خطرے میں پڑ گئی تھی، اسی لئے اس سے متعلق نصوص میں رجعی تاثیر رکھی گئی، تاکہ اس جیسے عظیم واقعے میں ملوث لوگوں کو سزا مل جائے تو متاثرہ لوگ پر سکون ہو جائیں اور جرم کے آثار مٹ جائیں۔

خونریزی سے متعلق آیت کے اسباب نزول میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت عرنیین کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ یہ عرینہ کی ایک قوم تھی۔ یہ لوگ رسول اللہ کی خدمت میں آئے اور مدینہ منورہ کی آب و ہوا انہیں راس نہ آئی تو آپؐ نے ان کے لئے کچھ اونٹنیوں کو مخصوص کر کے انہیں حکم دیدیا کہ وہ ان کے دودھ اور پیشاب پئیں۔ چنانچہ یہ لوگ چلے گئے مگر جب صحت یاب ہو گئے تو انہوں نے چرواہے کو قتل کر دیا اور جانور ہنکا کر لے گئے۔ رسول اللہ نے ان کے پیچھے ایک جماعت روانہ کی جو انہیں واپس لے آئے، تو اللہ سبحانہ نے ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی۔

---

[1] تفسیر الطبری، ج ۱۸، ص ۵۲۔
تفسیر الآلوسی۔ ج ۱۸ ص ۴۹۔
تفسیر الشہاب علی البیضاوی، ج ۶ ص ۱۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں۔ یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔ (المائدہ ۵:۳۳)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کے ایک ایسے گروہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس کا نبی کریمؐ سے معاہدہ تھا ان لوگوں نے نقض عہد کرکے راہزنی کی اور فساد برپا کیے۔ ابن جریر روایت کرتے ہیں کہ اس آیت میں نبی کریمؐ کو عتاب ہے کہ آپؐ نے بنو عرینہ کے لوگوں کے ہاتھ کاٹ دیئے اور خون بہتا ہوا چھوڑ دیا اور ان کی آنکھوں میں سلائیاں پھروا دیں۔ جیسا کہ انھوں نے چرواہے کی آنکھوں میں پھیر دی تھیں تو اس پر یہ آیت مثلے کی تحریم بتانے کے لئے نازل ہوئی ہے[1]

اگر ابن جریر کی روایت درست مان لی جائے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ آیت عرنیین کی سزا کے بعد نازل ہوئی ہے تو گویا رسول اللہؐ نے انہیں اس فرمان الہی کے مطابق سزا دی تھی۔

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا

اور برائی کا بدلہ برائی ہے۔ ویسی ہی۔ (الشوریٰ ۴۰)

اور فرمان الہی۔

فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ

تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔ (البقرۃ ۲:۱۹۴)

اور آیت مذکورہ اس جرم کی سزا کے ضمن میں ایک نئے حکم کے ساتھ نازل ہوئی تھی۔ اس روایت کی صحت تسلیم کر لینے کا نتیجہ یہ مرتب ہوگا کہ اس نص میں رجعی تاثیر نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ آیت کسی ایسے واقعہ کے بارے میں نازل

---

[1] تفسیر الطبری۔ ج ۶۔ ص ۱۱۹۔
تفسیر المنار۔ ج ۶ ص ۳۰۲۔
تفسیر القرطبی، ج ۶، ص ۱۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوئی جو آیت کے نزول سے قبل واقع ہوا ہو۔

اور اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کیا جائے کہ یہ آیت عرنیین کی سزا کے بیان میں نازل ہوئی ہے یا وہ روایت درست تصور کی جائے جس کے مطابق آیت مذکورہ اہل کتاب یا مشرکین کے بارے میں نازل ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ آیت اس فعل کی سزا بیان کر رہی ہے جو نزول آیت سے قبل ہو چکا ہے۔ اس لئے آیت مذکورہ میں رجعی تاثیر ہو جائے گی جبکہ جمہور کی رائے یہی ہے کہ آیت مذکورہ عرنیین کی سزا بیان کرنے کے لئے نازل ہوئی۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ اس آیت میں رجعی تاثیر ہو جائے گی۔

اس میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ مفاد عامہ بھی اسی امر کا متقاضی ہے کہ اس نص میں رجعی تاثیر ہو۔ کیونکہ واقعہ عرنیین سخت خطرناک تھا اور اگر اس پر سخت سزا نہ دی جاتی تو مسلمانوں پر اور مسلمانوں کے نئے نظام پر لوگوں کی جسارتیں اور زیادتیاں بڑھ جاتیں، راہزنی میں لوگ بے خوف ہو جاتے اور نظم ملت اور امن عامہ کے لئے خطرہ بن جاتے۔ اس لئے اس نص میں رجعی تاثیر ناگزیر ہو گئی، جیساکہ قذف کی نص میں رجعی تاثیر ہو گئی تھی، تاکہ زبانیں بند ہو جائیں، فتنہ ختم ہو جائے۔ اور دلوں کے جذبات پرسکون ہو جائیں۔ غرض فوجداری قوانین میں کسی نص میں رجعی تاثیر کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جماعتی نظام اور امن عامہ کو ضروری تحفظ حاصل ہو جائے۔

تہمت زنا اور خونریزی کی آیات کے اسباب نزول میں اگر اختلاف ہے تو آیت ظہار کے سبب نزول میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر تہمت اور خونریزی والی آیات میں یہ شک ہو سکتا ہے کہ آیا شریعت فوجداری قوانین میں رجعی تاثیر کو جائز قرار دیتی ہے، تو بہر حال آیت ظہار کے سبب نزول میں اور اس امر میں اتفاق کہ وہ ایک پیشگی واقعے پر منطبق ہے۔ تہمت اور خونریزی والی آیات میں اختلاف ختم کر کے ان اصحاب کے حق میں فیصلہ دے دیتا ہے جو اس رائے کے قائل ہیں کہ دونوں آیات ایک سابقہ واقعہ پر منطبق ہیں اور دونوں میں رجعی تاثیر موجود ہے۔

دور جاہلیت اور اوائل اسلام میں ظہار[1] کو طلاق متصور کیا جاتا تھا، یعنی ایک ایسا تصرف جس کے عمل میں لانے سے معاہدہ نکاح ٹوٹ جائے اور ختم ہو جائے، مگر اس وقت ظہار جرم نہیں تھا۔ یہاں تک کہ اوس بن صامت نے اپنی بیوی خولہ سے ظہار کیا اور ان سے کہا کہ "تم میرے لئے ایسی ہو جیسی میری ماں کی پشت" خولہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] ظہار کے معنی ہیں کہ جس عورت سے جنسی تعلق جائز ہو اسے اس عورت سے تشبیہ دی جائے جس سے نسب، دامادی یا رضاعت کے رشتے سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو گیا ہو۔ اہل عرب اس تشبیہ میں ظہر (کمر) کا لفظ استعمال کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ میری بیوی ایسی ہے جیسے میری ماں کی کمر۔ اسی لئے ظہر (کمر) سے اخذ کر کے اس تصرف کا نام ہی ظہار ہو گیا۔

www.KitaboSunnat.com

پاس آئیں۔ اس وقت حضرت عائشہؓ جنابؐ کے سر مبارک کا ایک طرف کا حصہ دھلا رہی تھیں۔ خولہ بولیں، یا رسول اللہ! میں نے اپنے شوہر کی رفاقت میں ایک طویل عرصہ گزارا، اپنی جوانی اس کی نذر کر دی، میرے بطن سے اس کی اولاد ہوئی، اب جب میرا بڑھاپا آگیا اور میرے بچے مجھ سے جدا ہو گئے تو اس نے مجھ سے ظہار کر لیا۔ یہ سن کر نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا کہ "تم اس پر حرام ہو گئیں" وہ کہنے لگیں۔ میں خدا سے شکوہ کرتی ہوں، مجھے اس کی سخت ضرورت ہے۔ مزید کہنے لگیں۔ یا رسول اللہؐ! میں نے اس کے ساتھ طویل عرصہ گزارا۔ اس کے لئے اپنا شکم کھول دیا اور اس نے مجھ سے ظہار کر لیا۔ اس کے بعد بھی رسول اللہؐ نے یہی فرمایا، تم اس پر حرام ہو گئیں جتنی مرتبہ رسول اللہؐ یہ ارشاد فرماتے جاتے کہ تم اس پر حرام ہو گئیں، خولہ چیختی چلاتی جاتیں اور کہتی جاتیں میں اللہ سے شکوہ کرتی ہوں کہ مجھے اس کی سخت ضرورت ہے۔ یہ صورت حال تھی کہ وحی نازل ہوئی۔ اس وقت حضرت عائشہؓ جنابؐ کے سر مبارک کا دوسرا حصہ دھلا رہی تھیں۔ حضرت عائشہؓ نے خولہ کو اشارہ کیا کہ خاموش ہو جائیں۔ جب وحی کا سلسلہ تمام ہوا تو آپؐ نے خولہ سے فرمایا کہ اپنے شوہر کو بلا کر لاؤ۔ جب اوس بن صامت آگئے۔ تو آپؐ نے یہ آیات تلاوت فرمائیں:۔

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِیْٓ اِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ یَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا اِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌۢ بَصِیْرٌ۔ اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآئِهِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ۔ وَالَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ۔ فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْكِیْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكٰفِرِیْنَ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۔ (المجادلہ: ۱-۴)

ترجمہ:۔ اللہ نے بے شک اس عورت کی بات سن لی جو آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں تکرار کر رہی تھی اور اللہ سے فریاد کر رہی تھی، اور اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا۔ اللہ تو سب کچھ سننے والا سب کچھ دیکھنے والا ہے۔ تم میں جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں (کچھ ہو) نہیں جاتی ہیں۔ ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے۔ یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں۔ بے شک اللہ بڑا معاف کر دینے والا ہے بڑا بخشنے والا ہے۔ جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں

www.KitaboSunnat.com

پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمے قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے۔ اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، اس کے ذمے دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمے کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا۔ یہ احکام اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو۔ اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اور کافروں کے لئے عذاب دردناک ہے۔

ظہار سے متعلق نازل ہونے والی ان آیات میں اللہ سبحانہٗ نے بتایا کہ لفظ ظہار جو وہ اپنی عورتوں کے بارے میں استعمال کرتے تھے۔ وہ لفظ منکر اور زور ہے۔ منکر وہ امر ہے جس کی حقیقت معلوم نہ ہو سکے اور زور کے معنی جھوٹ کے ہیں۔ اللہ سبحانہٗ نے ظہار کو جھوٹ اس لئے قرار دیا کہ وہ اپنی بیویوں کو اپنی مائیں قرار دے دیتے تھے، حالانکہ وہ نہ ان کی مائیں بنتی تھیں، اور نہ ان عورتوں کی طرح بنتی تھیں جو ان پر حرام تھیں، کیونکہ محرمات تو کسی ظہار کرنے والے کے لئے کسی بھی صورت میں حلال نہیں ہو سکتیں۔ اسی لئے اللہ سبحانہٗ نے ظہار کو حرام قرار دیا اور اس پر سزا متعین کی، اور اس طرح ظہار کو ایک جائز تصرف کی حیثیت سے نکال کر اسے جرم قرار دے دیا۔ اور اسے حلال اشیاء کے باب سے نکال کر قابل سزا امور میں شامل کر دیا۔

سب سے پہلے آیت ظہار خود اوس بن صامت پر منطبق ہوئی۔ چنانچہ ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم کوئی غلام آزاد کر سکتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا، نہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا، جو غلام آزاد نہ کر سکے وہ مسلسل دو ماہ تک روزے رکھے، تو کیا تم دو ماہ تک مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ کہنے لگے یا رسول اللہ ﷺ اگر میں دن میں تین مرتبہ نہ کھاؤں تو مجھے ڈر ہے کہ مجھے رات کو کچھ نظر نہ آئے۔ تو آپ نے فرمایا تو جو شخص روزے نہ رکھ سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ کہنے لگے، یا رسول اللہ ﷺ نہیں۔ ہاں البتہ یہ کہ آپ مدد فرمائیں۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان کی مدد فرمائی تو انہوں نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر اپنی بیوی سے رجوع کر لیا[1]۔

غرض سزائے ظہار اوس بن صامت کے اس واقعہ پر منطبق ہوئی جو نص کے نزول سے قبل ہو چکا تھا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ آیت ظہار میں رجعی تاثیر موجود ہے۔

---

[1] ابن رشد۔ المقدمات۔ ج ۲، ص ۱۴۰۔ ۱۴۱

www.KitaboSunnat.com

۲۰۷۔ دوسرا استثناء:۔ اگر قانون ملزم کے مفاد میں ہو تو رجعی تاثیر لازمی ہے۔

اگر ایسی کوئی فوجداری نص صادر ہو جو ملزم کے حق میں مفید ہو تو ملزم پر یہی نص منطبق ہوگی اور اس کے علاوہ کوئی اور نص جاری نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ ملزم نے جو جرم کیا ہے اس پر زیادہ سخت سزا والی نص کا بھی اطلاق ہوتا ہو۔ البتہ ملزم کے مفاد کے مطابق نص کے اجراء کی شرط یہ ہے کہ نص قدیم کے مطابق ملزم کے بارے میں آخری فیصلہ نہ ہو چکا ہو اگر آخری فیصلہ ہو چکا ہے تو مسئلہ نمٹ گیا اور اب نص جدید کے ماتحت ملزم پر دوبارہ عدالتی کارروائی جاری نہ ہوگی۔

ملزم کے مفاد میں نص کے اطلاق کی علت یہ ہے کہ سزا کے اجراء کا مقصد مجرم کو جرم سے باز رکھنا اور معاشرے کو جرم کے نقصانات سے محفوظ رکھنا ہے اس لئے یہ ایک ایسی اجتماعی ضرورت ہے جس کا مفاد عام متقاضی ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر ضرورت کو اسی کے پیمانے سے جانچا جاتا ہے چونکہ اس مقام پر اجتماعی مفاد تخفیف سزا کا متقاضی ہے اس لیئے لازمی ہے کہ وہ ملزم جس پر ابھی تک کوئی فیصلہ جاری نہیں ہوا۔ وہ اس نص جدید سے فائدہ اٹھائے جو تخفیف سزا کی حامل ہے کیونکہ مفاد عام کا تحفظ سختی اور تشدد میں نہیں ہے اور انصاف کا تقاضا بھی یہ ہے کہ سزا اجتماعی ضرورت سے زیادہ نہ ہو جبکہ سزا کا تعین ہی جماعتی تحفظ کی خاطر ہوا ہے مزید برآں علت ہمیشہ نفی اور اثبات دونوں صورتوں میں اپنے معلول کے مطابق رہتی ہے۔

اس استثناء کی واضح مثال جرم قتل ہے۔ اسلام سے پہلے اہل عرب انسانوں کے درمیان شرف و امتیاز پر فرق کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی قتل عمد یا قتل خطا کا واقعہ پیش آجاتا تو وہ صاحب شرف و امتیاز کے امتیاز کو ملحوظ رکھتے، اور اس امتیاز کے نتیجے میں دیتوں میں بھی فرق رکھا جاتا۔ ایک صاحب شرف آدمی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی دیت اس سے کمتر درجے کے آدمی کی دیت سے کئی گنا زیادہ ہوتی۔ یہ فرق و امتیاز ان کے معاشرے میں اس قدر بڑھ گیا تھا کہ بسا اوقات افراد کی دیت قبیلوں تک جا پہنچتی۔ ان کے یہاں بنو نضیر کے ایک شخص کی دیت بنو قریظہ کے کسی فرد کے مقابلے میں دگنی ہوتی۔ عرب کا اگر کوئی صاحب امتیاز قتل کر دیا جاتا تو اس کے بدلے میں صرف اس کے قاتل ہی کو قتل نہ کیا جاتا بلکہ قاتل کے قبیلے کے سرکردہ افراد میں سے ان لوگوں کو بھی قتل کیا جاتا جن کو مقتول کے ورثاء مقتول کا سر گردانتے اور بسا اوقات مقتول کے وارثین ایک بڑی تعداد کو قتل کرنے کا مطالبہ کرتے۔ جیسے قبیلہ غنی کے کسی فرد نے شاس بن زہیر کو قتل کر دیا۔ شاس کا باپ زہیر بن جذیمہ اپنے قبیلے کے لوگوں کو لیکر قاتل کے قبیلے کے پاس پہنچا تو انہوں نے پوچھا کہ شاس کے قتل کے بارے میں تمہارا کیا مطالبہ ہے تو اس نے کہا تین باتوں کے سوا مجھے کچھ نہیں چاہیئے۔ انہوں نے پوچھا وہ تین باتیں کیا ہیں؟ بولا۔ میرے شاس کو زندہ لوٹا دو۔ یا میری چادر میں سارے آسمان کے ستارے بھر دو یا سارے قبیلے کو میرے حوالے کر دو تاکہ میں سارے قبیلے کو قتل کر ڈالوں، پھر بھی میں تو یہی سمجھوں گا کہ میرا بدلہ نہیں اترا۔ دیکھئے ایک مقتول کا وارث یہ بھی ہے جو سارے قبیلے کو قتل کر کے بھی یہ نہیں سمجھتا کہ اس کا بدلہ اتر گیا ہے اور جب زہیر بن جذیمہ نے کلیب بن وائل کو قتل کر دیا تو دونوں قبیلوں میں ایک طویل عرصے تک جنگ جاری رہی جس سے وہ خود علیحدہ رہا۔ مگر جب مخالف قبیلے نے اس کے بیٹے بجیر کو پکڑ لیا تو ان لوگوں کے پاس آیا اور ان سے کہا تمہیں معلوم ہی ہے کہ میں جنگ میں علیحدہ رہا ہوں۔ چلو اب کلیب کے بدلے بجیر کو قتل کر دو اور جنگ بند کر دو۔ مگر ان لوگوں نے کہا کہ بجیر کلیب کے جوتے کے تسمے کے برابر بھی نہیں ہے۔ یہ جواب سن کر جذیمہ خود بھی جنگ میں کود پڑا۔ یہ جذیمہ اپنے قبیلے کے سرکردہ لوگوں میں سے تھا۔[1]

اسلام کی آمد کے وقت عرب ایک دوسرے پر خون کا اور زخموں کا مطالبہ رکھتے تھے۔[2] اسلام نے اس نظام جاہلیت کو مٹا کر انسانوں کے درمیان قانونی مساوات قائم کی اور فرمادیا۔

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (المائدہ: ۵۰)

تو کیا یہ لوگ زمانۂ جاہلیت کے فیصلے چاہتے ہیں؟ اور جو قوم یقین و ایمان رکھتی ہے اس کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے۔

اسلام نے کمتر و بالاتر، آزاد و غلام اور عورت اور مرد کے درمیان مکمل قانونی مساوات قائم کی اور فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ

---

[1] الام، ج ۶، ص ۷

[2] تفسیر القرطبی ج ۲، ص ۲۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔

اے ایمان والو تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے آزاد کے بدلے میں آزاد اور غلام کے بدلے میں غلام اور عورت کے بدلے میں عورت ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریق پر کرنا چاہیئے اور مطالبے کو اس فریق کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہیئے۔ یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے، سو جو کوئی اس کے بعد بھی زیادتی کرے گا اس کے لئے آخرت میں عذاب دردناک ہے۔ (البقرۃ ۱۷۸)

اس حکم کے نازل ہونے کے بعد خون، زخموں اور دیتوں میں امتیازات ختم کر دیئے گئے اور اس حکم کو گزشتہ خونوں اور زخموں پر بھی منطبق کر دیا گیا جن کے بارے میں ابھی فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اس نص میں رجعی تاثیر پیدا ہو گئی۔

شریعت کے اس اصول کے کہ ملزم کے حق میں مفید قانون منطبق کرنا واجب ہے، کئی اہم نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

(۱) اگر کسی جرم کے بارے میں فیصلے سے قبل ملزم کے حق میں مفید نئی قانونی شق جاری ہو گئی تو ملزم پر اس نئے قانون کے مطابق مقدمہ چلایا جائے گا، اگرچہ اس نے جرم پہلے قانون کے نفاذ کے وقت کیا ہو۔

(۲) اگر مجرم کے بارے میں فیصلہ کر دیا گیا اور فیصلے کے بعد نئی تشریح آئی تو فیصلہ شدہ سزا میں سے اسی قدر سزا جاری ہو گی جس قدر نئی تشریح کے مطابق ہو گی۔

(۳) اگر فیصلے کے بعد قانون جاری ہوا جس کی رو سے وہ فعل ہی جائز ہو گیا اور اس پر سزا باقی نہ رہی تو لازمی ہے کہ سابقہ قانون کے ماتحت جاری کی گئی سزا نافذ نہ ہو اور اگر اس کا نفاذ شروع ہو گیا ہو تو اس نفاذ کو روک دیا جائے۔

(۴) اگر نئے قانون میں بیان کی گئی سزا زیادہ سخت ہو تو وہ ملزم پر منطبق نہیں ہو گی کیونکہ یہ سزا ملزم کے مفاد میں نہیں ہے اور جرائم میں اصول یہ ہے کہ سزا ان نصوص کے مطابق دی جاتی ہے جو ارتکاب جرم کے وقت نافذ ہوں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۰۸ ۔ شریعت اور قانون کا موازنہ :-

گزشتہ صفحات میں ہم نے شریعت اسلامیہ کے وہ اصول بیان کر دیئے ہیں جو اس نے نصوص کے زمانے پر اجراء کے ضمن میں اختیار کیے ہیں ۔ اور یہ اصول وہی ہیں جن کو آج کے جدید قوانین اپنائے ہوئے ہیں ، البتہ جدید قوانین میں یہ اصول بہت بعد میں آئے ہیں ۔ کیونکہ پہلے تو تمام وضعی قوانین میں شارع کو یہ اختیار حاصل ہوا کرتا تھا کہ وہ جس فوجداری قانون میں چاہے رجعی تاثیر رکھ دے اور اس کے اس اختیار پہ کوئی شرط یا قید عائد نہ تھی مگر فرانسیسی انقلاب نے اس اختیار کلی کو ختم کر دیا اور شارع سے یہ اختیار سلب کر لیا کہ وہ کوئی ایسا فوجداری قانون جاری کرے ، جس میں رجعی تاثیر پائی جاتی ہو ۔ انقلاب فرانس کے وقت سے یہ اصول قابل احترام رہا ، حتیٰ کہ گزشتہ صدی کے آخر اور اس صدی کے اوائل میں قانون سازوں نے اس اصول کے خلاف احتجاج کیا ۔ انہوں نے یہ بات سمجھ لی کہ مطلقاً پابندی اگرچہ فرد کے مفاد میں ضرور ہے مگر یہ اجتماعی مفاد کے لئے نقصان دہ ہے ۔ اور ضروری ہے کہ اجتماعی مفاد کو انفرادی مفاد پہ ترجیح دی جائے اور شارع کو یہ اختیار دیا جائے کہ اگر اجتماعی مفاد متقاضی ہو تو فوجداری قانون میں رجعی تاثیر روا رکھی جائے ۔ اطالوی شارحین قانون بھی اسی رائے کے قائل ہیں ۔ اور کہتے ہیں کہ ان امور کے لئے ، جو پہلے سے جرم تھے ، زیادہ سخت سزائیں مقرر کرنے والے قوانین میں رجعی تاثیر رکھی جائے کیونکہ معاشرے کا حق فرد کے ذاتی مفاد سے بالاتر ہے ۔ انگریز شارحین قانون بھی کہتے ہیں کہ سخت سزا میں رجعی تاثیر ایک معقول بات ہے ۔ مصری قانون اور فرانسیسی قانون میں عادی جرائم اور مشتبہ جرائم میں رجعی تاثیر رکھی گئی ہے [1]

[1] علی بدوی ، القانون الجنائی ، ص ۱۱۶ - ۱۱۷
الموسوعۃ الجنائیہ ، ج ۵ ، ص ۵۶۸ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شارحین قانون کی مندرجہ بالا رائے کے مطابق قانون ساز کو اصلاً یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ قانون میں رجعی تاثیر رکھے، البتہ اگر مفادِ عام متقاضی ہو تو وہ اس حق کو استعمال کر سکتا ہے اور یہی بعینہٖ اسلامی نظریہ ہے۔

۱۹۴۵ء میں جنگ عظیم دوم ختم ہونے کے بعد فاتح ممالک نے مفتوح اقوام کے زعماء، قائدین اور حکام پر مقدمے چلائے اور انہیں سزائے موت، قید با مشقت اور حبس وغیرہ کی سزائیں دی گئیں، اور جن افعال پر یہ سزائیں دی گئیں وہ نہ فاتح ممالک کے قوانین میں جرم تھے اور نہ ہی مفتوح ممالک کے قوانین میں اور نہ بین الاقوامی قوانین میں انہیں جرم قرار دیا گیا تھا، اور نہ ان افعال پر پہلے کبھی سزا دی گئی تھی۔ یہ تاریخی فیصلے قوانین میں رجعی تاثیر کے ایک بے مثال اور وسیع انطباق کے نمونے ہیں۔

ملزم کے گزشتہ جرائم پر اس کے مفاد میں آنے والے قانون کا اجراء ایک ایسا عام اصول ہے جس کا تمام قوانین میں اعتراف کیا گیا ہے، البتہ اس قاعدے کو گزشتہ صدی میں تسلیم کیا گیا ہے۔

اس موازنے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ گزشتہ صدی میں جدید قوانین نے فوجداری قوانین میں رجعی تاثیر کا اصول اسلامی شریعت سے اخذ کیا ہے، اور جو اصول آج جدید قوانین میں تازہ نظریات اور نوزائیدہ افکار تصور کیے جاتے ہیں، وہ اس نظریہ اسلامیہ کی دقیق ترین تطبیق ہیں، جسے اسلامی شریعت آج سے چودہ صدی قبل لیکر آئی تھی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

فوجداری نصوص کا مکانی اجراء

۲۰۹:- کیا شریعت اسلامیہ بین الاقوامی ہے یا ایک علاقے کیلئے ہے؟

شریعت اسلامیہ ایک عالمگیر شریعت ہے اور تمام دنیا کے انسانوں کے لئے ہے۔ یہ شریعت علاقائی نہیں ہے اور نہ ہی یہ کسی حصہ ارض میں محدود ہے۔ اس کی لامحدود وسعتوں میں ہر رنگ و نسل کے لوگ اور ہر قوم و وطن کے لوگ سمائے ہوئے ہیں۔ اسی لئے کہ یہ ایک عالمگیر قانون ہے۔ اس کے مخاطب مسلم بھی ہیں اور غیر مسلم بھی، اسلامی ممالک کے رہنے والے بھی اور غیر اسلامی ملکوں میں بسنے والے بھی، لیکن چونکہ تمام دنیا کے لوگ شریعت پر ایمان نہیں رکھتے اور نہ ان پر اس شریعت کا مسلط کر دینا ممکن ہے، اس لئے عملاً شریعت انہی ممالک میں نافذ ہو گی، جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو۔ گویا دوسرے الفاظ میں شریعت اسلامیہ کا نفاذ مسلمانوں کے اقتدار کے ساتھ مربوط ہے۔ جس قدر وسیع علاقوں میں مسلمانوں کا اقتدار پھیلتا جائے گا، اسی قدر نفاذ شریعت کا دائرہ وسیع ہوتا جائے گا اور جس قدر مسلمانوں کا اقتدار سکڑتا جائے گا، اسی قدر شریعت کا دائرہ نفاذ بھی محدود ہوتا جائے گا۔ گویا ضرورت اور حالات نے شریعت اسلامیہ کو ایک علاقائی شریعت بنا دیا ہے۔ اگرچہ وہ فی الواقع اور اصلاً ایک عالمگیر شریعت ہے، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر علمی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو شریعت اسلامیہ اپنی اساس کے لحاظ ایک عالمگیر شریعت ہے، مگر عملی حیثیت سے دیکھا جائے تو بلحاظ نفاذ شریعت ایک علاقائی قانون ہے۔

۲۱۰:- تقسیم عالم:-

فقہاء کرام نے اسی فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے تمام دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) دار الاسلام، جو تمام اسلامی ملکتوں پر مشتمل ہے۔ (۲) دار الحرب، جو تمام غیر اسلامی ملکتوں پر مشتمل ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ دارالاسلام میں شریعت کا نفاذ لازم ہے، جبکہ دارالحرب میں شریعت کا نفاذ لازم نہیں ہے کہ اس میں شریعت کا نفاذ عملاً ممکن نہیں ہے۔

۲۱۱۔ دارالاسلام:

دارالاسلام میں ہر وہ ملک شامل ہے جس میں کھلم کھلا احکام اسلام پر عمل کیا جاتا ہو[1] یا اس کی مسلمان آبادی علی الاعلان احکام اسلامی پر عمل کرنے کی قدرت رکھتی ہو[2] اس لحاظ سے دارالاسلام میں ہر وہ ملک شامل ہے جس کی اکثر یا تمام آبادی مسلمان ہو یا جس پر مسلمان غالب اور حکمراں ہوں، اگرچہ آبادی کی اکثریت غیر مسلم ہو۔ نیز دارالاسلام میں وہ ملک بھی شامل ہے، جس پر غیر مسلم غالب و حکمراں ہوں، مگر اس کے مسلمان باشندے کھلم کھلا اسلامی احکام بجالاتے ہوں یا اسلامی احکام کے علی الاعلان بجالانے سے ان کو کوئی امر مانع نہ ہو۔

دارالاسلام کے باشندے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ (۱) مسلمان: یعنی وہ تمام لوگ جو دین اسلامی پر ایمان رکھتے ہوں اور (۲) ذمی: یعنی وہ تمام غیر مسلم جو قانون اسلامی کے پابند ہوں اور مستقلاً دارالاسلام میں قیام پذیر رہتے ہوں، خواہ ان کے مذہبی معتقدات کچھ ہی کیوں نہ ہوں اس لحاظ سے ذمی عیسائی اور یہودی بھی ہو سکتے ہیں۔ اور مجوسی اور صابی بھی ہو سکتے ہیں اور سرا ہیائی کے پرستار اور لادین بھی ہو سکتے ہیں۔

دارالاسلام کے تمام باشندوں کے جان و مال محفوظ ہیں۔ خواہ وہ باشندے مسلمان ہوں یا ذمی، شریعت اسلامیہ دو امور کے ذریعے تحفظ[3] دیتی ہے۔ ایک ایمان اور دوسرے امان۔ ایمان کے معنی اسلام کے ہیں نیز اور امان کے معنی معاہدے کے ہیں۔ اور معاہدہ، عقد ذمہ سے ہوتا ہے۔ موادعت (TRUEE) اور صلح وغیرہ کے ذریعے ہوتا ہے۔

جو شخص اسلام لے آئے شریعت میں اس کا جان و مال محفوظ قرار دیدیا جاتا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کرتا رہوں، یہاں تک کہ وہ یہ اعتراف کرلیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ جب وہ یہ اعتراف کرلیں تو میری طرف سے ان کے جان و مال محفوظ

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۳۰۔

[2] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۲۰۴۔

[3] عِصمت (تحفظ) کا مفہوم یہاں پر یہ ہے کہ اس کے جان اور مال محفوظ ہیں۔ ان پر کوئی دست درازی نہیں کر سکتا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں مگر یہ کہ کوئی حق بن جائے ۔"

اور اگر امان کے کسی معاہدے کے ذریعے کوئی شخص مسلمانوں کے زیر امان آگیا اس کے بھی جان و مال محفوظ ہو گئے ۔ اگرچہ وہ دین اسلام قبول نہ کرے ۔ غرض دارالاسلام کے مسلمان باشندے اور ذمی باشندے دونوں کے جان و مال محفوظ ہیں ۔ مسلمانوں کے اسلام کی بنا پر اور ذمیوں کے عقد امان کی وجہ سے ۔[1]

شریعت اسلامیہ میں امان کی دو قسمیں ہیں ، وقتی امان ، اور دائمی امان ۔ وقتی امان کسی معین مدت تک محدود ہوتی ہے ۔ جیسے مہادنہ یا عارضی صلح اور جیسے چھوٹی مدت کے لئے دارالاسلام میں داخلے کی اجازت ۔ اور دائمی امان میں کوئی انتہائی مدت متعین ہوتی ہے ۔ اور یہ صرف معاہدہ ذمہ سے ہوتی ہے اور اس سے صرف وہ ذمی مستفید ہو سکتے ہیں ، جو سرزمین اسلام میں مستقلاً قیام پذیر ہوں ۔ ان پر اسی دائمی امان کے بالعوض احکام اسلامی کی تابعداری لازمی ہے ۔[2]

۲۱۲ ۔ دارالحرب :-

دارالحرب ان تمام غیر اسلامی ممالک پر مشتمل ہے ، جو مسلمانوں کے زیر اقتدار نہ ہوں یا جس میں احکام اسلام پر علی الاعلان عمل نہ کیا جاتا ہو ۔ خواہ ان ممالک پر ایک ریاست حکمران ہو یا متعدد ریاستیں ہوں اور خواہ ان ممالک کے مستقل باشندے مسلمان ہوں یا غیر مسلم ہوں اور مسلمان ہوں تو وہ علی الاعلان اسلامی احکام پر عمل نہ کر سکتے ہوں ۔

دارالحرب کے باشندوں کی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) حربی (۲) مسلمان ۔

حربی دارالحرب کے وہ باشندے ہیں جو اسلام پر ایمان نہ رکھتے ہوں ۔ اور حربیوں کا حکم یہ ہے کہ ان کو اسلام کی جانب سے کوئی تحفظ حاصل نہیں ہے اور اگر ان کے اور دارالاسلام کے درمیان کوئی معاہدہ یا صلح نہ ہو تو ان کا جان و مال مباح ہے ، کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں ، اسلام میں تحفظ کی دو صورتیں ہیں ۔ قبول اسلام اور امان ۔

---

[1] بدائع الصنائع ، ج ۷ ، ص ۱۰۲ ۔
مواہب الجلیل ، ج ۶ ، ص ۲۳۱ ۔
اسنی المطالب ، ج ۴ ، ص ۲۱۸ ۔
الشرح الکبیر ج ۱۰ ، ص ۲۴۰ ۔

[2] بدائع الصنائع ، ج ۷ ، ص ۱۰۶ ۔
اسنی المطالب ، ج ۴ ، ص ۲۱۰ ۔
مواہب الجلیل ج ۳ ، ص ۳۴۶ ۔ ۳۴۴ ۔
المغنی ج ۱۰ ، ص ۵۷۸ ۔ (بقیہ ص ۲۷۱ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ حربی جن کا دارالاسلام سے کوئی معاہدہ نہ ہو، دارالاسلام میں داخل نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی حربی دارالاسلام میں آجائے تو اس کا جان و مال مباح ہے۔ اسے قتل کرکے اس کا مال سلب کیا جا سکتا ہے اور اس کو قید کرنا اور معاف کر دینا بھی جائز ہے۔

اور اگر کوئی حربی دارالاسلام میں اجازت سے یا مخصوص امان کی بنا پر یا کسی معاہدے کے تحت داخل ہو تو وہ مستامن ہے اور اس کے جان و مال وقتی طور پر محفوظ ہو جائیں گے، کیونکہ اس کی امان بھی وقتی ہے دائمی نہیں، ہے۔ اس کو اجازت ہے کہ وہ دارالاسلام میں اپنی جان و مال کی حفاظت کے ساتھ قیام کرے جس عرصے کی اسے امان ملی ہے۔ جب اس کی مدت امان ختم ہو جائے گی تو وہ دوبارہ حربی بن جائے گا، جیسے کہ اگر وہ دارالاسلام چھوڑ جاتا تو اس کا جان و مال غیر محفوظ قرار پاتا۔ البتہ اگر وہ اپنے ارادے سے دارالاسلام میں رہے تو بعض اصحاب اس کو حربی قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو ذمی خیال کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ اپنے اختیار سے دارالاسلام میں رہ رہا ہے اور اب اس کے جان و مال دائمی طور پر محفوظ ہو گئے ہیں۔

ایک مسلمان دارالحرب میں اقامت رکھتا ہے اور اس نے قطعاً دارالاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی، تو امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک وہ دارالاسلام کے مسلمانوں ہی کی طرح ہے اور اسے جان و مال کا تحفظ حاصل ہے، اگرچہ وہ دارالحرب ہی میں مقیم ہو۔ اور اس کی مدت اقامت طویل ہو چکی ہو، اور اگر وہ کسی وقت دارالاسلام آنا چاہے تو اسے نہیں روکا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ مسلم جو دارالحرب میں مقیم ہو اور دارالاسلام ہجرت نہ کرے وہ صرف اسلام کی بنیاد پر محفوظ نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ مسلمان کو تحفظ مسلمانوں کی جمعیت، ان کی قوت اور شوکت اسلام سے حاصل ہوتا ہے اور دارالحرب میں رہنے والے مسلمان کو نہ شوکت حاصل ہے اور نہ قوت، اس لیے اس کو تحفظ بھی حاصل نہیں ہے۔ البتہ یہ ہے کہ وہ جب چاہے دارالاسلام میں آجائے، جس وقت وہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے گا اسے تحفظ حاصل ہو جائے گا۔[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۰۰)

ذمی پر تمام احکام اسلام کی تابعداری لازم نہیں ہے۔ وہ صرف ان اسلامی احکام کی پابندی کرے گا جو اس کے دینی عقائد کے خلاف نہ ہوں۔ اور ان اسلامی احکام کی تعمیل کے بدلے میں اسے جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کی ضمانت حاصل ہوگی۔ ذمی جس فعل کو ناجائز سمجھتے ہوں گے اس فعل کے کرنے پر ان پر اسلامی حدود جاری ہوں گی، جیسے چوری اور ان افعال پر حدود جاری نہیں ہوں گی جن کو وہ جائز سمجھتے ہوں، جیسے شراب۔ الشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۶۱۱
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۱۱

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۵۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جس طرح ایک حربی دارالاسلام میں بلا اجازت چلا آئے تو اس کا خون مباح ہو جاتا ہے اسی طرح اگر کوئی مسلمان یا ذمی بغیر اجازت [1] یا بغیر امان دار الحرب چلا جائے تو دارالحرب کے لوگوں کے لئے ان کا خون مباح ہوگا۔ اور اگر مسلمان یا ذمی دارالحرب میں اجازت یا امان کے ذریعے داخل ہو تو وہ مستأمن ہوگا۔ اس کی وہاں اقامت وقتی ہوگی اور وہ جب چاہے دارالاسلام آسکے گا۔ اگر کوئی مسلمان مستقل دار الحرب میں سکونت اختیار کرلے تو جب تک وہ مسلمان ہے، اس کے کسی معاملے میں تبدیلی نہیں آئے گی۔ اگر اسلام ترک کر دے تو حربی ہو جائے گا اور اگر ذمی دارالحرب میں مستقل اقامت اختیار کرے تو وہ بھی حربی تسلیم کیا جائے گا۔

اگر کوئی مسلمان یا کوئی ذمی کسی حربی یا مستأمن عورت سے شادی کرلے تو وہ عورت اس شادی سے ذمی بن جائے گی مگر اس کے برعکس اگر حربی مستأمن ذمی عورت سے شادی کرلے تو وہ عورت حربی نہیں ہوگی۔ جیسا کہ بہتر رائے کے مطابق اس ذمی عورت سے شادی کرنے والا حربی مستأمن بھی ذمی نہیں بنے گا، اور اگر کوئی مستأمن کسی مستأمن سے شادی کرے پھر خود ذمی ہو جائے تو عورت بھی اسی کی طرح ذمی ہو جائے گی۔

۲۱۳۔ شریعت اسلامیہ کی علاقائیت

ہم بیان کر چکے ہیں کہ اصلاً تو شریعت عالمگیر ہے مگر عملی لحاظ سے حالات اس امر کے مقتضی ہیں کہ شریعت علاقائی ہو، کیونکہ عملاً شریعت کا نفاذ صرف دارالاسلام ہی میں ہو سکتا ہے ... [illegible] وسعت کس حد تک ہے۔ کیا شریعت اسلامی ممالک کے تمام باشندوں پر نافذ ہوگی یا بعض پر ہوگی اور بعض پر نہیں ہوگی، اور اگر شریعت دارالاسلام میں ارتکاب کیے جانے والے جرائم پر گرفت کر سکتی ہے تو کیا ان جرائم پر بھی گرفت کر سکتی ہے جو دارالاسلام کے باشندوں نے دارالحرب میں کیے ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ دارالاسلام کے رہنے والے تمام باشندوں پر جاری ہوتی ہے۔ خواہ دارالاسلام کی حکومتیں متعدد ہوں اور ان کا نظام حکومت مختلف ہو یا تمام ممالک ایک ہی ریاست کے ماتحت ہوں۔ جیسے خلافت راشدہ یا عہد اموی میں تھا یا متعدد ریاستیں ہوں جیسے آج ہے اور شریعت تمام باشندوں پر نافذ ہوتی ہے ... خواہ وہ دارالاسلام میں پہلے سے رہنے والے ہوں یا بعد میں اقامت اختیار کی ہو، میدانوں اور وادیوں میں رہتے ہوں یا پہاڑوں اور صحراؤں میں، نیز ان کے مذاہب، زبانوں اور نسلوں کے اختلاف کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے۔ غرض دارالاسلام کے تمام باشندوں پر دارالاسلام میں اور اس سے باہر، ہر جگہ، لازم ہے کہ احکام اسلامی کی پابندی کریں۔ گویا عام شرعی اصول یہ ہے کہ شریعت ان تمام جرائم پر جاری ہوگی جن کا دارالاسلام میں ارتکاب کیا گیا، کسی نے بھی کیا ہو، اور ان تمام جرائم پر

---

[1] البحر الرائق۔ ج ۲، ص ۱۰۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بھی جاری ہوگی، جن کا ارتکاب دارالاسلام کے کسی باشندے نے دارالحرب میں کیا ہو۔ اس اصول کی بنیاد خود شریعت کا مزاج اور اس کے حالات ہیں۔ ایک طرف تو شریعت ایک عالمگیر قانون کی حیثیت رکھتی ہے جس کی رُو سے اسے دنیا میں کیئے جانے والے ہر جرم پہ جاری ہونا چاہیئے، مگر حالات کا تقاضا یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ صرف اسلامی ممالک میں ان افراد پہ جاری ہو جو اسلامی ممالک میں مقیم ہیں۔ اسی لیئے شریعت نے اسی امر پہ اکتفا کیا کہ اس کا اجراء صرف ان جرائم پہ ہو جن کا ارتکاب دارالاسلام میں ہُوا ہے۔ اگر ارتکاب جرم کرنے والے کا تعلق دارالاسلام سے نہ ہو کیونکہ دارالاسلام میں موجود تمام افراد پر شریعت اسلامیہ کا اجراء ممکن ہے۔ اور اسی لئے شریعت نے اس امر پہ اکتفا کیا کہ شریعت اسلامیہ کا اجراء ان جرائم پہ بھی ہو جن کا ارتکاب دارالاسلام کے باشندوں نے دارالحرب میں کیا ہو، کیونکہ دارالاسلام کے باشندوں پر شریعت کا اجراء ممکن ہے اگرچہ دارالحرب میں ممکن نہ ہو۔

شریعت اسلامیہ کا یہ ایک عام اصول ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ فقہاء کرام کے شریعت کی تطبیق کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، اور اس اختلاف کے نتیجے میں مختلف دیار میں فوجداری قانون کے اجراء کے بارے میں تین مختلف نظریات پیدا ہو گئے ہیں۔

۲۱۴ - پہلا نظریہ

پہلے نظریئے کے قائل امام ابوحنیفہؒ ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ شریعت صرف ان جرائم پہ جاری ہوگی جن کا ارتکاب دارالاسلام میں کیا گیا ہو۔ یعنی اسلامی مملکت کے دائرۂ حدود میں کسی مقام پہ کیا گیا ہو۔ خواہ کوئی جرم ہو اور ارتکاب کرنے والا خواہ مسلم ہو یا ذمّی کیونکہ مسلمان کے لیئے شریعت کے سوا کوئی قانون ہی نہیں ہے اور شریعت اسلامیہ کے سوا کسی اور قانون کو گوارا کر لینا اس کے لیئے جائز بھی نہیں ہے۔ اور ذمّی نے دائمی طور پہ عقد ذمہ قبول کر کے احکام اسلامی کی پابندی اختیار کر لی ہے۔

جو شخص دارالاسلام میں وقتی اقامت کے لئے آیا ہو وہ اگر حقوق اللہ (یعنی اجتماعی حقوق) پہ اثر انداز ہونے والے جرم کا ارتکاب کرے تو اس پہ احکام شریعت جاری نہیں ہوں گے، البتہ اگر وہ حقوق افراد کو متاثر کرنیوالے کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس پہ شریعت کے مطابق سزا جاری کی جائے گی۔ ہمیں معلوم ہی ہے کہ دارالاسلام میں وقتی اقامت کرنے والا مستامن ہوتا ہے۔

حقوق اللہ کے ضمن میں مستامن کو معاف کر دینے کی امام ابوحنیفہؒ یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ مستامن دارالاسلام میں مستقل اقامت کے لیئے نہیں آیا، بلکہ وہ وقتی طور پہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیئے آیا ہے۔ جیسے تجارت یا کوئی پیغام یا صرف راستے سے گزرنا وغیرہ۔ اور اگر کوئی شخص امن حاصل کرے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس امن کے بالعوض تمام جرائم اور تمام معاملات میں احکام اسلامی کا پابند ہو جاتا ہے، بلکہ وہ تو احکام اسلامی کی صرف اسی قدر پابندی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرے کہ جس قدر احکام اس کے دار الاسلام میں آنے کے مقصد کے مطابق ہوں گے اور جو امور اس مقصد سے متعلق ہیں ان کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ اس لئے وہ صرف انصاف کی پابندی کرے گا اور اس امر کی پابندی کرے گا کہ اس کے کسی اقدام سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے کیونکہ ہم نے بھی اسے امن دے کر اس سے انصاف کیا ہے اور اسے ہر تکلیف سے بچایا ہے۔ اب چونکہ جرائم قصاص اور قذف حقوق العباد سے متعلق ہیں تو مستامن کی ان دونوں سزاؤں پر گرفت کی جائے گی بلکہ ان تمام جرائم پر گرفت کی جائے گی جو حقوق افراد کو متاثر کریں گے۔ جیسے کسی کا مال غصب کرنا یا ضائع کر دینا وغیرہ۔ ان کے علاوہ حقوق افراد سے متعلق دیگر جرائم پر نہ اس سے مؤاخذہ ہوگا اور نہ اسے سزا دی جائے گی۔ خواہ یہ سزائیں حق اللہ میں سے ہوں یا ان میں حق اللہ غالب ہو جیسے زنا اور چوری۔ [1]

جن جرائم کا ارتکاب کوئی مسلمان یا ذمی دار الاسلام سے باہر کرے ان پر شریعت اسلامیہ جاری نہیں ہوگی خواہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والا دار الاسلام کا باشندہ ہو اور وہ دار الحرب جا کر واپس آ جائے یا کوئی دار الحرب کا باشندہ ہو جو بعد ازاں دار الاسلام میں آکر اقامت اختیار کرے، کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسئلہ کسی مسلم یا ذمی کا کسی مقام پر رہتے ہوئے احکام اسلامی کی پابندی کا نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک حد کے قائم کرنے میں امام کا فرض اصل مسئلہ ہے، اور امام پر حد کا قائم کرنا اور سزا کا جاری کرنا اسی وقت فرض ہوتا ہے جب وہ اس کی قدرت رکھتا ہو، کیونکہ وجوب کی شرط قدرت ہے اور امام کو دار الحرب میں کئے جانے والے کسی جرم پر اس کے ارتکاب کے وقت کوئی قدرت نہیں ہے۔ اس لئے اس پر سزا بھی جاری کرنا واجب نہیں ہے۔ [2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت جرم کا ارتکاب کیا جا رہا ہو اس وقت مقام جرم پر اقتدار حاصل ہو اور مندرجہ بالا صورت میں اسلامی ریاست کو مقام جرم پر اقتدار حاصل نہیں ہے، اس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ اگر ارتکاب جرم کے بعد مقام جرم اسلامی ریاست میں شامل ہو جائے تو شریعت اسلامی اس جرم پر جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس وقت جرم کا ارتکاب کیا گیا اس وقت یہ مقام اسلام کے زیر اقتدار نہیں تھا۔

اگر کوئی مسلمان یا ذمی دار الاسلام میں کسی جرم کا ارتکاب کرے اور فرار ہو کر دار الحرب چلا جائے تو اس کے اس فرار سے سزا ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ فعل موجب سزا ہے۔ اسی طرح اگر مستامن ان جرائم کا ارتکاب کرے جن پر اسے سزا دی جا سکتی ہے تو اس کے دار الحرب چلے جانے سے اس کی سزا ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کے جرم کی سزا ابد تک باقی رہے گی۔ [3]

---

[1] شرح فتح القدیر، ج ۴ ص ۱۵۵ - ۱۵۰۔

[2] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۵۲ - ۱۵۳۔

[3] [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر اسلامی لشکر دارالحرب کے علاقے میں فروکش ہو تو لشکر میں ارتکاب کیے جانے والے جرائم دارالاسلام میں کیے جانے والے جرائم متصور ہوں گے، کیونکہ لشکر کے فروکش ہونے کا علاقہ اسلامی ریاست کے فوجیوں کے کنٹرول میں ہے اور اس لشکر پر اسلامی ریاست کو بالادستی اور اقتدار حاصل ہے، اس لیے لشکر گاہ دارالاسلام متصور ہو گی اور جو جرائم لشکر کی فرودگاہ کے باہر کیے جائیں، ان کو دارالحرب میں کیے جانے والے جرائم تصور کیا جائے گا۔[1]

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دوران جنگ فوجی جن جرائم کا ارتکاب کریں، ان کی سزا کا اجراء ان کی دارالاسلام واپسی کے بعد ہو گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے۔

"دوران جنگ ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔"[2]

امام ابو حنیفہؒ مختلف حالات میں کیے جانے والے جرائم قتل میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ اگر دارالاسلام کا کوئی مسلمان یا ذمی دارالحرب کے کسی ایسے مسلمان کو قتل کر دے، جو اسلام تو لایا مگر اس نے دارالاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی، بلکہ دارالحرب ہی میں مقیم رہا تو قاتل پر قصاص و دیت کچھ جاری نہیں ہو گا اور اگر مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو اور اس کا تعلق دارالاسلام سے ہو اور وہ دارالحرب میں مستامن بن کر چلا جائے اور وہاں قتل ہو جائے تو بھی قاتل پر قصاص نہیں ہے، کیونکہ مقام جرم پر اسلامی اقتدار موجود نہیں ہے۔ البتہ قاتل پر دیت لازم آئے گی، اور اگر مقتول دارالحرب میں جبراً لے جایا گیا، مثلاً قید ہو گیا اور وہاں قتل کر دیا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص اور دیت نہیں ہے کیونکہ قید ہو جانے سے تحفظ ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس کے برعکس رائے رکھتے ہیں اور وہ اسیر ہو جانے کو تحفظ کے ختم ہو جانے کا سبب نہیں گردانتے۔ ان دونوں اصحاب کی رائے میں قاتل اور مقتول دونوں کا تعلق دارالاسلام سے ہے۔ اگرچہ مقام جرم پر ارتکاب جرم کے وقت اسلامی اقتدار موجود نہ ہونے کی بنا پر قصاص لینا ممکن نہیں ہے، تو قتل کے تاوان کے طور پر قاتل پر دیت لازم آئے گی، کیونکہ تاوان کا حق دونوں دعوے داروں پر بوقت دعویٰ لازم ہو جاتا ہے۔[3]

امام ابو حنیفہؒ اس امر کو جائز خیال فرماتے ہیں کہ مسلم اور ذمی جب دارالحرب میں مستامن ہو کر جائیں تو وہ وہاں حربی کے ساتھ یا اس مسلمان کے ساتھ جس نے دارالاسلام ہجرت نہیں کی، سودی معاملہ کر سکتے ہیں، کیونکہ ربا حربی کے مال کو اس کی خوشی سے ضائع کر دینا ہے جو عقد امان کے منافی نہیں ہے، کیونکہ جو مسلمان دارالاسلام ہجرت کر کے

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۳۲

[2] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۵۴

[3] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں آیا اس کا مال غیر محفوظ ہے۔ امام ابو یوسف رح کی رائے مختلف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مسلمان اور ذمی جو بھی دار الحرب میں داخل ہوا اس پر اسلامی احکام کی پابندی لازمی ہے، اس لیئے وہ ایسا کوئی کام نہیں کر سکتے جو اسلام نے حرام قرار دیا ہو اگرچہ وہ دار الحرب میں جائز ہو۔ چونکہ سود واضح نصوص شریعت کے ذریعے حرام قرار دیا گیا ہے، اس لئے وہ دار الاسلام اور دار الحرب دونوں میں حرام ہے۔ امام محمدؒ حربی سے سودی معاملے میں اور اس مسلمان سے سودی معاملے میں جس نے دار الاسلام ہجرت نہیں کی فرق کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں، حربی سے دار الحرب میں امام ابو حنیفہؒ کے بیان کردہ سبب کے مطابق سودی معاملہ جائز ہے مگر اس مسلمان سے جس نے دار الاسلام ہجرت نہیں کی، سودی معاملہ درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رح کے مسلک میں، یہ بات بالاتفاق مسلّم ہے کہ مسلمان اور ذمّی دار الحرب میں آپس میں سودی معاملہ نہیں کر سکتے، البتہ اگر وہ دار الحرب میں سودی معاملہ کرلیں، تو سزا نہیں ہے، کیونکہ مقام جرم پر وقوعِ جرم کے وقت اسلامی اقتدار موجود نہیں ہے۔ مگر سود لینے والے پر تاوان لازم ہوگا، یعنی جو سود اس نے لیا ہے وہ واپس کرے گا اگرچہ دوسرا فریق دار الحرب میں ہو، کیونکہ رقم سود کا لوٹا دینا سزا نہیں ہے، اور اس کی واپسی کے لیے دعوے کے وقت فریقین پر ولایت (بالادستی) حاصل ہونا کافی ہے۔

کوئی مسلمان یا کوئی ذمّی دار الحرب میں مستأمن بن کر گیا اور وہاں کسی حربی کو قرض دیا یا اس سے قرض لیا، پھر یہ مسلمان یا ذمی دار الاسلام واپس آگیا اور حربی دار الاسلام میں مستأمن بن کر آیا تو قاضی دونوں میں سے کسی پر دوسرے کے قرض کا فیصلہ نہیں دے سکتا۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک دوسرے کا مال غصب کرے تو قاضی غصب کا فیصلہ نہیں دے سکتا، کیونکہ دار الحرب میں قرض دینا رائیگاں ہے، اس لیئے کہ ان پر اسلام کی حکمرانی موجود نہیں ہے۔ اور ہمارے حق میں ان کی حکمرانی بھی کالعدم ہے اور یہی صورت غصب میں ہے۔ نیز قرض اور غصب دونوں کا تعلق غیر محفوظ مال سے ہے، مزید یہ کہ اصل یہ ہے کہ دار الاسلام کے لوگوں کا مال حربی کے لیئے حلال ہے اور حربی کا مال دار الاسلام والوں کے لئے مباح ہے، البتہ معاہدہ امن کی بناء پر مسلم اور ذمی اس امر کے پابند ہوگئے ہیں کہ دار الحرب میں اقامت کے دوران وہاں کے لوگوں کو تکلیف نہ پہنچائیں اور ان سے انصاف کریں۔ جیسا کہ دار الحرب کے لوگوں کی بھی یہ ذمے داری ہے کہ وہ مستأمن ذمی اور مسلمان کے ساتھ انصاف کریں اور انہیں تکلیف نہ پہنچائیں، اگر کوئی ایک دوسرے کا مال غصب کرے تو گویا اس نے ایک مباح مال غصب کیا۔ البتہ یہ ہے کہ اس نے معاہدے کو توڑا، خلاف ورزی کی اور اپنے معاہد کو تکلیف پہنچائی اور اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا، اگرچہ معاہدے کو توڑنا اور اس کی خلاف ورزی، فی ذاتہٖ کسی مباح مال کی تحریم یا کسی حرام مال کو مباح قرار دینے کا سبب نہیں۔

لے بدائع الصنائع ، ج ۷، ص ۱۳۰، ۱۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہی حکم اس صورت میں ہے جب دو حربی دار الحرب میں ایک دوسرے کو قرض دیں اور دونوں مستامن بن کر دار الاسلام میں آئیں تو ان کے درمیان قرض کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہمیں ان کے اوپر کوئی ولایت حاصل نہیں، نہ قرض کے معاملہ کے وقت اور نہ دعوے کے وقت۔ البتہ اگر دونوں دار الاسلام میں مسلمان ہو کر آئیں تو ان کے قرض کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لیے کہ وقت دعوی ولایت حاصل ہو گئی ہے [1]

اگر کوئی مسلمان یا کوئی ذمی کسی مسلمان یا ذمی کا مال دار الحرب میں رہتے ہوئے غصب کرے یا قرض لے لے تو غصب کرنے پر سزا نہیں دی جائے گی۔ البتہ قرض کی ادائیگی اور مغصوب کے تاوان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ادائیگی قرض اور تاوان کی علت یہ ہے کہ دونوں دعوے داروں پر بوقت دعوی ولایت تام ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق اگر کوئی مسلم یا ذمی دار الحرب میں رہتے ہوئے کسی حربی کے خلاف ارتکاب جرم کرے تو اس جرم کی سزا نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ مقام جرم پر وقوع جرم کے وقت مسلمانوں کی ولایت (اقتدار) موجود نہیں ہے اور دار الاسلام میں مدعی (مجنی علیہ جس پر زیادتی ہوئی ہو) اور اس کے ورثاء ان جرائم کے بالعوض جس مالی تاوان کا مطالبہ کریں اس پر غور کے لئے عدالتیں مخصوص نہ ہوں گی، اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہوتی ہے) حربی نہ ہو بلکہ حربی کے حکم میں ہو۔ جیسے مسلمان قیدی اور وہ مسلمان جس نے دار الاسلام ہجرت نہیں کی۔

مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہوتی ہے) کا تعلق اگر دار الاسلام سے ہو تو بھی جرائم پر سزا جاری نہیں ہو گی، کیونکہ مقام جرم پر ہماری حکمرانی موجود نہیں ہے، البتہ دار الاسلام کی عدالتیں ان قضیوں پر غور کر سکتی ہیں، جن میں مجنی علیہ یا اس کے اولیاء دار الحرب میں واقع ہونے والے جرم کے مالی تاوان کا مطالبہ کریں۔ عدالتوں پر اس تاوان کا فیصلہ جاری کرنا لازم ہے، اگرچہ بعض وجوہ سے تاوان بھی سزا ہی متصور ہوتا ہے، جیسے دیت ایک حیثیت سے مالی معاوضہ ہے اور دوسرے پہلو سے سزا ہے، غرض مطلب یہ ہے کہ عدالتیں خالص سزائیں جاری نہیں کر سکتیں اور وہ سزا جو مجنی علیہ کے نقصان کی تلافی کے طور پر ہو تو وہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ اس کا فیصلہ تاوان کی حیثیت میں کیا جاتا ہے، سزا کی حیثیت میں نہیں کیا جاتا۔

مکانی لحاظ سے شریعت اسلامیہ کے جاری ہونے کے بارے میں یہ امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کہ مستامن پر شرعی احکام جاری نہیں ہوتے، اسلامی ممالک پر ناگوار اثرات مرتب ہوئے ہیں، اور عملاً ان کی اس رائے کو غیر ملکیوں کو اسلامی معاشرے میں امتیازات عطا کرنے کے لئے بطور ڈھال استعمال کیا گیا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۲۱-۱۲۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ حقیقت سب کے سامنے ہے کہ مسلمانوں نے اپنی قوت اور غیر مسلموں کی کمزوری و بے حقیقتی کے دور میں انہیں اسلامی معاشرے میں جو امتیازی حیثیتیں عطا کیں، اس کے کس قدر برے نتائج مسلمانوں کو دیکھنے پڑے اور آج تک ان اثرات کو انگیز کرنا پڑ رہا ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور اقتدار میں غیر مسلموں کی ہمت افزائی کی، انہیں دارالاسلام میں اکرام و منصب دیئے، مگر [illegible] وہاں کا تحفظ دیا گیا، مگر جب مسلمانوں کا دور انحطاط آیا تو یہی مسلمانوں کے پروردہ غیر مسلم [illegible] انہوں نے مسلمانوں کے حقوق [illegible] کیے اور اپنی سازشوں سے غیر مسلم حکمرانوں کو مسلمانوں پر مسلط کر دیا۔

۲۱۵- دوسرا نظریہ

دوسرا نظریہ علماء حنفی کے فقہاء میں سے امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ دارالاسلام میں اسلامی شریعت سب پر جاری ہوگی، خواہ مستقل طور پر دارالاسلام کے رہنے والے ہوں، جیسے مسلمان اور ذمی، یا وقتی اقامت رکھنے والے لوگ ہوں جیسے مستامن۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان پر تو اسلام کے احکام کی پیروی اس لیے لازم ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ اور ذمی پر احکام اسلامی کی تعمیل اس لئے لازم ہے کہ اس نے معاہدہ ذمہ کیا ہے جس کی بنا پر اسے مستقلاً جان و مال کا تحفظ حاصل ہو گیا ہے، اور مستامن اسلامی احکام کی پابندی اس لیے کرے گا کہ اس نے وقتی طور پر معاہدہ امن کیا ہے۔ جس کی رو سے وہ دارالاسلام میں داخل ہوا ہے۔ کیونکہ اس نے دارالاسلام میں وقتی اقامت کی اجازت طلب کر کے خود بخود قبول کر لیا ہے کہ وہ اپنی مدت اقامت میں اسلامی احکام کی پابندی کرے گا۔ اور جب اس کو اقامت کی اجازت دے دی گئی تو وہ بھی اسی شرط کے ماتحت دی گئی۔ پس اس کا حکم بھی ذمی جیسا ہو گیا اور ان دونوں میں صرف یہ فرق باقی رہ گیا کہ ذمی کا معاہدۂ امن دائمی ہوتا ہے اور مستامن کا معاہدہ امن وقتی ہوتا ہے۔ اس لئے مستامن کی مدت اقامت خواہ کتنی ہی مختصر ہو، دارالاسلام میں ارتکاب جرم پر وہ ماخوذ ہوگا اور اسے سزا دی جائے گی، خواہ ان جرائم کا تعلق حقوق افراد سے ہو یا حقوق جماعت سے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نظریات کا فرق صرف مستامن پر شریعت کے اجراء میں ہے۔ چنانچہ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ مستامن پر ہر صورت میں شریعت اسلامیہ کا اجراء ہوگا، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق مستامن پر شریعت اسلامیہ کے احکام صرف ان جرائم کی صورت میں جاری ہوں گے جن جرائم کا تعلق حقوق افراد سے ہو۔

امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس رائے میں متفق ہیں کہ دارالحرب میں کیے جانے والے جرائم پر شریعت اسلامیہ جاری نہیں ہوگی، اگرچہ ان کا ارتکاب کرنے والے دارالاسلام کے باشندے ہوں۔ مگر دو مسائل میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں، جن کو ہم ابو حنیفہؒ کا نظریہ بیان کرنے کے دوران ذکر کر چکے ہیں۔ اوّل: امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسلم اور ذمی میں سے کوئی بھی دارالحرب میں رہتے ہوئے سودی معاملہ نہیں کر سکتا، نہ حربی کے ساتھ اور نہ اس مسلمان کے ساتھ جس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے۔ اگرچہ دارالحرب میں سودی معاملہ حرام نہیں ہے، مگر اسلامی احکام کے ماتحت بہرحال سود حرام ہے اور اسلامی احکام کی پابندی ہر جگہ لازم ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی دارالحرب میں سود لے تو اس پر سزا کا اجراء نہیں ہوگا، کیونکہ مقام جرم پر دونوں جرم کے وقت ولایت (حکمرانی) موجود نہیں ہے۔ اس نتیجے پر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے کا اختلاف یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں فی ذاتہٖ اس فعل کو حرام نہیں سمجھتے جبکہ ابو یوسفؒ حرام سمجھتے ہیں۔ دوم: مسلمان قیدی کا مسئلہ ہے جسے دارالحرب میں کوئی مسلمان یا ذمی قتل کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے قتل میں نہ کوئی قصاص ہے اور نہ دیت ہے، کیونکہ قید ہو جانے سے اس کا تحفظ ختم ہو گیا، جبکہ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کے قتل میں دیت لازم ہے، اس لئے کہ قید سے اس کا تحفظ ختم نہیں ہوتا ہے، مگر چونکہ ولایت نہ ہونے کی بنا پر قصاص تو ممکن نہیں ہے، اس لیے قاتل پر قتل کے تاوان کے طور پر دیت لازم آئے گی، کیونکہ اگر مدعی اور مدعا علیہ دونوں کا تعلق دارالاسلام سے ہو تو اسلامی عدالتیں دارالحرب میں ہونے والے جرائم پر تاوان کا فیصلہ دے سکتی ہیں، کیونکہ تاوان کے مطالبے کے وقت فریقین پر عدالتی اختیار موجود ہے۔ اگرچہ یہ عدالتی اختیار مقام جرم پر موجود نہ تھا۔ اس مقام پر بھی ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی رائے میں وہی فرق ہے جو پہلے مسئلے میں تھا۔

۲۱۶۔ تیسرا نظریہ۔

تیسرے نظریئے کے حامل امام مالکؒ[1]، شافعیؒ[2] اور احمدؒ[3] ہیں۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ شریعت ہر اس جرم پر جاری ہوگی جس کا ارتکاب دارالاسلام کی حدود کے اندر کیا گیا ہو۔ خواہ جرم کرنے والا مسلمان ہو، ذمی ہو یا مستامن ہو، کیونکہ مسلمان تو اپنے اسلام کی بنا پر احکام اسلامی کا پابند ہے، اور ذمی اپنے معاہدہ ذمہ کی بنا پر احکام اسلام کا پابند ہے اور اسے دارالاسلام میں مستقل امان ملی ہے، اور جان و مال کا دائمی تحفظ عطا ہوا ہے، وہ اس کے بدلے مستقل طور پر احکام اسلامی کا پابند ہوگا اور مستامن چونکہ امان لیکر دارالاسلام میں آیا ہے تو اس کا حکم بھی ذمی کے حکم کی طرح ہوگا اور وہ بھی احکام

۱۔ مواہب الجلیل ج ۳، ص ۳۵۵ - ۳۶۵۔

المدونۃ ج ۱۶، ص ۱۱۔

۲۔ المہذب ج ۲، ص ۲۵۸۔

۳۔ المغنی ج ۱۰، ص ۴۹۳، ۵۲۷۔

الشرح الکبیر ج ۹، ص ۲۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلام کا پابند ہوگا۔ اور مستأمن اور ذمی میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ مستأمن نے دارالاسلام میں وقتی اقامت اختیار کی ہے جبکہ ذمی مستقل اقامت رکھتا ہے۔ اگر مستأمن دارالاسلام میں ارتکاب جرم کے بعد فرار ہو جائے تو اس کے اس فرار سے سزا ساقط نہیں ہوگی، بلکہ جب بھی اس پر قدرت حاصل ہوگی اسے سزا دی جائے گی۔

ان ائمہ کی رائے میں مسلم اور ذمی دارالحرب میں رہتے ہوئے کوئی بھی جرم کریں، اس پر شریعت جاری ہوگی۔ بخلاف اس کے حربی دارالحرب میں کوئی جرم کرے تو اس پر نہ دارالاسلام میں نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ حربی اسلامی احکام کا اسی وقت سے پابند ہوگا جس وقت سے وہ دارالاسلام میں داخل ہوا ہے۔ البتہ مسلم اور ذمی کے سلسلے میں برابر ہے کہ وہ دارالاسلام میں ارتکاب جرم کریں یا دارالحرب میں، کیونکہ جس فعل کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے وہ ہر جگہ حرام ہے۔ اگر مملکت کی تبدیلی سے جرم کی حرمت میں اور ممانعت میں کوئی فرق نہیں آتا تو اس جرم کے ارتکاب پر اس کی مقررہ سزا کیوں جاری نہیں ہوگی، چنانچہ مسلمان اور ذمی کو ہر اس فعل پر سزا دی جائے گی، جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور جس کا ارتکاب انہوں نے دارالحرب میں کیا ہو۔ خواہ دارالحرب میں یہ فعل جائز ہی کیوں نہ ہو، جیسے سودی معاملہ۔ البتہ اگر صورت اس کے برعکس ہو کہ دارالحرب میں کوئی فعل حرام ہو اور اسلام میں جائز ہو تو اس کے دارالحرب میں ارتکاب کرنے پر دارالاسلام میں کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔

اگر ذمی اس ارادے سے کہ واپس نہیں آئے گا دارالاسلام چھوڑ کر چلا جائے اور دارالحرب میں کسی جرم کا ارتکاب کرے اور پھر دارالاسلام واپس آئے تو اسے اس جرم کی سزا نہیں دی جائے گی، کیونکہ دارالاسلام چھوڑ کر چلے جانے سے وہ حربی بن گیا اور اس کے ذمی ہونے کی صفت ختم ہوگئی اور وہ اسلامی احکام کا پابند نہ رہا اور جب وہ دوبارہ دارالاسلام آیا تو وہ ذمی بن کر نہیں آیا، بلکہ حربی مستأمن بن کر آیا۔

اگر کوئی مسلمان مرتد ہوگیا اور وہ دارالاسلام چھوڑ کر چلا گیا اور اس کے بعد دارالحرب میں جاکر کوئی جرم کیا تو اس پر دارالاسلام میں سزا نہیں جاری کی جائے گی، اگرچہ وہ دارالاسلام دوبارہ مسلمان ہو کر واپس آئے، کیونکہ ارتداد سے اور دارالاسلام چھوڑ دینے سے وہ حربی بن گیا، اس لئے وہ ارتکاب جرم کے وقت احکام اسلام کا پابند نہیں تھا۔

یہ فقہاء کرام لشکر اسلامی کی فرودگاہ کو اسلامی سرزمین قرار دیتے ہیں، اگرچہ وہ دارالحرب میں واقع ہو اور ان کے یہاں یہ دونوں صورتیں برابر ہیں کہ لشکر اسلامی میں جرم کیا جائے یا اس سے باہر کیا جائے کیونکہ مندرجہ بالا وجہ سے ان کے یہاں جرم کا ارتکاب دارالاسلام میں ہو یا دارالحرب میں، دونوں صورتوں میں سزا دی جائے گی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سپاہی جو جرم کریں ان کی سزا کو ان کی دارالاسلام واپسی تک مؤخر نہ کیا جائے، بلکہ سزا اسی وقت جاری کی جائے بجز اس کے کہ امیر لشکر کو اجراء سزا کا اختیار نہ ہو یا مسلمانوں کو مجرم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی ضرورت ہو یا نہیں اس کے ذریعے قوت حاصل ہو۔ یہ آخری استثناء صرف امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔

امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ لشکر کی یا مجرم کی دارالاسلام واپسی تک سزا مؤخر کی جائے گی۔ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے، جو ہم بالتفصیل بیان کر چکے ہیں۔

ان تینوں ائمہ (امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ) کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مسلم اور ذمی دونوں کو ان جرائم پر سزا دی جائے گی جس کا ارتکاب دارالحرب میں کریں۔ ائمہ ثلاثہ کا یہ اصول جرائم حدود، جرائم قصاص و دیت، شریعت کے بتائے ہوئے جرائم تعزیر اور اولوالامر کے مقرر کیے ہوئے تعزیراتی جرائم سب پر منطبق ہوتا ہے، مگر تمام جرائم پر انطباق ایک ہی درجے میں اور ایک ہی سطح پر نہیں ہوتا کیونکہ ہر جرم کا مزاج دوسرے جرم سے علیحدہ ہے۔ مثلاً جن جرائم حدود و قصاص کا دارالحرب میں ارتکاب کیا جائے ان پر سزا جاری کرنا لازم ہے اور ولی امر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ جرم کو یا سزا کو معاف کر دے اور شریعت کے بیان کردہ تعزیراتی جرائم پر سزا کا اجراء تو لازم ہے مگر یہ جائز ہے کہ ولی امر ان کو جرم کے وقوع کے بعد معاف کر دے اور سزا کے فیصلے کے بعد تمام سزا یا کچھ سزا معاف کر دے اور وہ تعزیراتی جرائم جن کو ولی امر نے جرم قرار دیا ہو ان پر اگر ولی امر مناسب خیال کرے تو اسے سزا دینا جائز ہے اور اگر اس کی رائے نہ ہو تو سزا نہ دینا بھی صحیح ہے، اس لئے کہ ان مجرمانہ افعال کو ولی امر نے ہی ممنوع قرار دیا ہے اور اسے ان افعال کو دوبارہ درست قرار دینے کا بھی اختیار ہے، اس لئے اسے یہ بھی اختیار ہے کہ جب ان جرائم کا ارتکاب دارالحرب میں کیا جائے تو وہ ان پر سزا نہ دے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دارالحرب میں کیے جانے والے تمام جرائم پر اجرائے سزا لازم نہیں ہے۔

یہ ائمہ ثلاثہ کے نظریئے کا مقتضا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نظریئے کا مقتضا یہ ہے کہ دارالحرب میں ارتکاب کیے جانے والے کسی بھی قسم کے جرم پر سزا نہیں ہے کیونکہ سزا کی بنیاد یہ ہے کہ جرم کے ارتکاب کے وقت مقام جرم پر ولایت (حکمرانی) قائم ہو، اور ولایت ان تمام صورتوں میں موجود نہیں ہے۔ (اس لئے کسی بھی صورت میں دارالحرب میں ارتکاب کیے جانے والے جرائم پر سزا جاری نہیں ہوتی)۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۱۷۔ شریعت اور قانون کا فرق

اوپر جو نظریات بیان کیئے گئے ہیں وہ تینوں اسلامی فقہ کے نظریات ہیں، اور جدید قوانین بھی آج تک ان ہی سے ملتے جلتے تین نظریات تک رسائی حاصل کر سکے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) قانون صرف ملکی رعایا پر جاری کیا جائے اور اندرون ملک اور بیرون ملک رعایا کے علاوہ کسی پر قانون کا اجراء نہ ہو۔ یہ نظریہ قرون وسطیٰ میں عام تھا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نظریے کے مماثل ہے کہ وہ بھی غیر ذمیوں کو چھوڑ کر صرف رعایا پر قانون کا اجراء کرتے ہیں۔ اس نظریئے میں اور امام ابوحنیفہؒ کے نظریئے میں فرق یہ ہے کہ یہ نظریہ بیرون ریاست اپنی رعایا پر قانون کا اجراء کرتا ہے، جبکہ ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔

(۲) ریاست میں رہنے والے تمام ملکی اور غیر ملکی باشندوں پر قانون کا اجراء ہو اور سرزمین ریاست میں ان سے جو جرائم سرزد ہوں ان پر گرفت کی جائے، مگر سرزمین ریاست سے باہر واقع ہونے والے جرائم پر کوئی سزا نہ ہو۔ یہ نظریہ انیسویں صدی تک عام رہا اور یہ بعینہٖ وہی نظریہ ہے جو امام ابویوسفؒ کا ہے۔

(۳) سرزمین ریاست پر بسنے والے تمام ملکی اور غیر ملکی باشندوں پر ریاست کے اندر کیئے جانے والے تمام جرائم پر قانون کا اجراء ہو اور بعض جرائم پر ریاست سے باہر ارتکاب کرنے پر بھی قانون کا اجراء کیا جائے۔ آج تمام وضعی قوانین میں یہی نظریہ عام ہے، اسی کو قانون عقوبات مصری نے اپنایا ہے اور اس نظریئے میں اور ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کے نظریئے میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں بیرون ملک کیئے جانے والے بعض جرائم پر سزا کا اجراء لازم ہے، اور ان میں ولی امر کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ اور بعض جرائم میں ولی امر کو اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ مناسب سمجھے تو ان پر سزا جاری نہ کرے، جبکہ موجودہ قانونی نظریئے میں، قانون ساز ادارے کو یہ کلی حق دیا گیا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ بیرون ملک واقع ہونے والے جرائم میں جہاں مناسب سمجھے سزا کا اجرا کرے ، مگر عملی لحاظ سے اس فرق کا کوئی بہت بڑا نتیجہ ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ اسلامی نظریئے کے مطابق جن جرائم پر سزا لازم ہے وہ انتہائی خطرناک اور اہم جرائم ہیں اور مصلحت ریاست کا تقاضا یہی ہے کہ ان پر سزا دی جائے ۔

۲۱۸ - متفرق اسلامی ریاستوں کی موجودگی میں اسلامی نظریات کی تطبیق کیوں کر ممکن ہے ؟

اسلامی نظریات میں یہ امر قابل غور ہے کہ یہ نظریات تمام دنیا کی تقسیم دو قسموں میں کرتے ہیں ۔ ایک دارالاسلام اور ایک دارالحرب ۔ بعض حضرات اس تقسیم کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ تمام اسلامی ممالک ایک ریاست کے ماتحت ہوں اور تمام غیر اسلامی ممالک ایک علیحدہ ریاست کے ماتحت ہوں ، یہ ایک غلط گمان ہے اور اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اسلامی نظریات کی یہ اساس نہیں ہے کہ تمام اسلامی ممالک ایک ریاست کے ماتحت ہوں ، بلکہ ان نظریات کی اساس یہ ہے کہ تمام روئے زمین کے مسلمان متحد رہیں ، ان میں یکجہتی ہو اور ایک ہی سیاست کارفرما ہو ، مگر ان مقاصد کی تکمیل کی صرف یہی صورت نہیں ہے کہ تمام اسلامی ممالک ایک ہی ریاست کے ماتحت ہوں ، بلکہ اگر تمام ممالک آپس میں یکجہتی اختیار کر کے اپنی سیاست میں ہم آہنگی اختیار کر لیں تو بھی یہ مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں ۔ یہ بات اسلام کے برخلاف نہیں ہے کہ اسلامی ممالک میں ولایات متحدہ امریکہ ، یا سوویٹ ولایات ، یا انگریزی ڈومنیین " " جیسا کوئی سیاسی نظام قائم ہو جائے یا ایسا کوئی نظام عمل میں آئے جیسے اب عرب ممالک میں اتحاد مقاصد اور سیاسی یکجہتی کے لئے عرب لیگ وجود میں آئی ہے ۔ اسی طرح تمام اسلامی ممالک پر مشتمل ایک اسلامی بلاک بن سکتا ہے جو تمام ممالک اسلامی میں اتحاد مقاصد اور یکجہتی پیدا کرے ، ان کے داخلی مسائل اور باہمی اختلافات کا حل تلاش کرے ، غرض ایسا کوئی بھی نظام اسلام کے خلاف نہیں ہے ، جو اسلامی مقاصد کو بروئے کار لائے اور ان مقاصد میں اہم ترین مقصد یہ ہے کہ مسلمان اپنے سوا تمام غیر مسلموں کے بالمقابل ایک بلاک ہوں ۔ ہماری اس رائے پر مضبوط دلیل یہ ہے کہ مندرجہ بالا اسلامی نظریات عباسی دور میں وضع ہوئے ہیں ، جبکہ اسلامی ریاست تین مملکتوں میں تقسیم ہو چکی تھی ۔ مشرق میں عباسی حکومت ، مغرب میں علوی حکومت اور اندلس میں اموی حکومت ۔ بلکہ یہ نظریات اس وقت بھی بروئے کار رہے جب ہر علاقے میں ایک جداگانہ اسلامی ریاست قائم ہو گئی تھی ۔

ان اسلامی نظریات کی رو سے تمام غیر اسلامی ممالک اپنی علیحدہ علیحدہ حکومتوں کے باوجود دارالحرب شمار کیے جاتے ہیں ۔ چنانچہ مسلمان بیک وقت ترکستان ، روس ، ہند ، اسپین ، فرانس ، اور روم سے برسرپیکار رہے ہیں اور وہ ان تمام ممالک کو دارالحرب سمجھتے رہے ہیں ۔

گویا دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم سے یہ مقصود نہیں ہے کہ تمام عالم صرف دو ریاستوں یا دو وحدتوں کے تحت آ جائے ، بلکہ یہ ایک طرح سے معنوی تقسیم ہے ۔ ایک مسلمانوں کے لیے امن و سلامتی کا گھر ہے اور دوسرا مسلمانوں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے لیئے دشمنی اور خوف کا مرکز ہے تمام اسلامی ممالک اپنی علیحدہ علیحدہ ریاستوں کے باوجود دار السلام سمجھے گئے ہیں، کیونکہ تمام اسلامی ممالک ایک ہی قانون اور شریعت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ایک قانونی وحدت ہوتی ہے جس میں نسلوں اور خطوں کے تنوع سے اختلاف پیدا نہیں ہوتا اور غیر اسلامی ممالک کو بھی ایک دار اس لئے تصور کیا گیا ہے کہ ان تمام ممالک میں نقطۂ ہائے نظر کے اختلاف اور مختلف نسلوں کے وجود کے باوجود ان ممالک میں جو احکام رائج ہیں، وہ اسلامی نقطۂ نظر سے ایک ہی ہیں اور ان میں اساسی فرق نہیں ہے اس لئے تقسیم عالم کی یہ اساس ایک درست بنیاد ہے اور دنیا کو دار الاسلام اور دار الحرب میں تقسیم کرنا صحیح ہے۔

غرض آج متعدد اسلامی ممالک کا وجود اسلامی نظریات کے بروئے کار لانے میں اسی طرح مانع نہیں ہے جیسے پہلے کبھی نہیں رہا ہے آخر یہ نظریات اندلس، مغرب، مصر اور بغداد میں کارفرما رہے ہیں تو آج ہم بھی ان نظریات کو مصر، لبنان، شام، عراق، حجاز، پاکستان اور مغرب میں بروئے کار لا سکتے ہیں اور ہر اس اسلامی ملک میں بروئے کار لا سکتے ہیں جس کی اپنی حکومت ہو اور اپنی حدود سلطنت ہوں۔

مندرجہ بالا اسلامی نظریات کو آج کے دور میں بروئے کار لانا بہت آسان ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ ہر اسلامی ریاست اپنے آپ کو صرف اپنی حدود ہی میں نہیں، بلکہ تمام دنیا میں اسلام کا نمائندہ قرار دے۔ مثلاً اگر ہم امام ابو حنیفہؒ کے نظریے کو مصر میں منطبق کرنا چاہیں تو لازماً ہم مصر کی حدود میں کیئے جانیوالے ہر جرم پر سزا جاری کریں گے، خواہ مجرم مسلمان ہو یا ذمی، مصر کا باشندہ ہو یا شام، عراق، فلسطین، اور فارس کا، کیونکہ کسی بھی اسلامی ریاست کا باشندہ دوسری اسلامی ریاست کے لئے غیر ملکی نہیں ہے اور تمام اسلامی ممالک ایک ہی دار الاسلام کا حصہ ہیں جس میں ایک ہی شریعت نافذ ہے۔ ثانیاً ہم ہر اس جرم پر سزا جاری کریں گے جو کسی بھی اسلامی ملک میں کیا جائے گا، خواہ مجرم مصر میں دائمی اقامت رکھتے ہوں یا وقتی اقامت اختیار کی ہو، بشرطیکہ انہیں اسی جرم پر اس کے مقام ارتکاب میں یا کسی بھی اسلامی ملک میں، سزا نہ دی گئی ہو۔ اگر انہیں کسی اسلامی ملک میں کوئی غیر شرعی سزا دی گئی تو انہیں دوبارہ شریعت کی مقرر کردہ سزا دی جائے گی، کیونکہ تمام اسلامی ممالک مختلف حکومتیں ہونے کے باوجود ایک ہی دار الاسلام ہیں، اور کیونکہ ہر اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ اسلامی احکام نافذ کرے، اور منکر کو مٹائے اور اس سے باز رکھے اور منکر کو مٹانے کے لئے لازمی ہے کہ فوری طور پر شریعت کی مقرر کردہ سزا جاری کی جائے۔

گزشتہ بیان جرائم حدود و قصاص و دیت اور شریعت کے بیان کردہ جرائم تعزیر پر منطبق ہے، اس امر کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ جرائم تعزیر میں ولی امر کو جرم کو یا سزا کو معاف کر دینے کا اختیار ہے، مگر جرائم حدود اور جرائم قصاص اور دیت میں اس کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے جو تعزیراتی جرائم خود ولی امر نے جرائم قرار دیئے ہوں، ان پر یہ بیان منطبق نہیں ہے، اور ان پر سزا بھی اسی وقت دی جائے گی جب وہ مقام ارتکاب جرم میں ناجائز ہوں،

www.KitaboSunnat.com

اور اس مقام میں بھی ناجائز ہوں جہاں ان پر چارہ جوئی کی گئی ہے۔ اگر یہ فعل مقام ارتکاب میں جائز ہو تو کسی دوسرے ملک میں اس پر سزا نہیں دی جائے گی اور اگر یہ فعل مقام ارتکاب میں ناجائز ہو تو بھی کسی دوسرے مقام پر سزا نہیں دی جا سکے گی۔

جرائم حدود و قصاص اور جرائم تعزیریہ میں فرق کی اساس یہ ہے کہ جرائم حدود میں عقوبات کا اجراء ہر مسلمان پر لازم ہے۔ اس اجراء میں تاخیر درست نہیں ہے اور نہ ان سزاؤں کو معاف کرنا جائز ہے۔ اور جرائم قصاص کی سزائیں اس وقت تک لازم ہیں جب تک مجنی علیہ (جس پر زیادتی کی گئی ہے) یا اس کا ولی اسے معاف نہ کر دے۔ اگر حدود اور قصاص کی سزائیں ایک اسلامی حکومت جاری نہ کرے تو دیگر اسلامی ریاستوں کی ذمے داری ہے کہ انہیں جاری کریں اور اگر کوئی بھی اسلامی ریاست جاری نہ کرے تو افراد کا فرض ہے کہ ان سزاؤں کو جاری کریں، البتہ تعزیراتی سزاؤں کی تنفیذ روکنا اور انہیں معاف کر دینا جائز ہے۔

ان تعزیراتی جرائم میں جن کو شریعت نے جرم قرار دیا ہے اور ان جرائم تعزیریہ میں جن کو ولی امر نے جرم بنایا ہے فرق یہ ہے کہ شریعت کے ناجائز کردہ تعزیری جرائم کسی صورت میں جائز نہیں ہو سکتے اگرچہ ان جرائم کا اور ان کی سزا کا معاف کر دینا جائز ہے۔ جبکہ وہ افعال جو ولی امر کے حکم سے تعزیری جرائم میں داخل ہو گئے ہیں، وہ افعال دوبارہ بھی جائز قرار دیئے جا سکتے ہیں اور ان جرائم کو اور ان کی سزاؤں کو معاف بھی کیا جا سکتا ہے۔

اگر ہم امام ابو یوسفؒ کے نظریے کا اطلاق کریں، تو ہم مندرجہ بالا صورتوں کے علاوہ ہر اس مستأمن کو بھی سزا دیں گے جس نے کسی اسلامی ملک میں ارتکاب جرم کیا ہو مگر اسے مقام ارتکاب میں سزا نہ دی گئی ہو یا غیر شرعی سزا دی گئی ہو کیونکہ اس نے دارالاسلام میں داخل ہو کر اسلامی احکام کی پابندی قبول کر لی ہے اور ان احکام کی تطبیق ہر اسلامی ریاست پر لازم ہے اور ہر اسلامی ریاست کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی یا مستأمن دارالاسلام میں رہتے ہوئے کوئی جرم کرے تو اسے شریعت کے مطابق سزا دے خواہ مقام جرم اس ریاست میں واقع ہو جو سزا جاری کر رہی ہے یا کسی اور اسلامی ملک میں واقع ہو۔

اگر ہم ائمہ ثلاثہ (امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ) کے نظریے کو منطبق کریں تو ہم مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں سزا جاری کریں گے اور اس صورت میں بھی سزا جاری کریں گے جب کسی اسلامی ملک کا کوئی مسلمان باشندہ یا ذمی دارالحرب میں رہتے ہوئے جرائم حدود، جرائم قصاص و دیت اور شریعت کے مقررہ کردہ جرائم تعزیرات میں سے کسی جرم کا ارتکاب کرے اور ہر اسلامی ریاست کو تمام اسلامی ریاستوں کی رعایا پر یہ حق حاصل ہے، کیونکہ ہر اسلامی ریاست کا فریضہ ہے کہ بلاتاخیر حدود شریعت قائم کرے۔ اگر ایک ریاست قائم نہ کر سکے تو دوسری ریاست قائم کرے جو اس کی قدرت رکھتی ہو۔

اگر بیرون ریاست کیے جانے والے جرائم کا تعلق ان افعال سے ہو جن کو ملکی قانون ساز نے جرم قرار دیا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو وہ ریاست جس میں یہ افعال جرم ہیں ان جرائم پر اپنے باشندوں کو اور ان دیگر ریاستوں کے باشندوں کو سزا دے سکتی ہے جن میں یہ افعال جرائم قرار دے دیئے گئے۔ مگر جن ریاستوں میں یہ افعال جرم نہیں ہیں ان کی رعایا کو کسی دوسری اسلامی ریاست میں سزا نہیں دی جا سکتی اگرچہ اس دوسری اسلامی ریاست میں یہ افعال جرم ہوں کیونکہ مجرم جس ریاست کا تابع ہے اس میں اس فعل پر عدم سزا اس فعل کی اجازت کے ہم معنی ہے۔ اور اگر مجرم اس ریاست میں ارتکاب جرم کے بعد جو اس فعل کو ناجائز قرار دیتی ہے، کسی ایسی اسلامی ریاست میں چلا جائے جہاں یہ فعل ناجائز نہیں ہے۔ تو اب اس ریاست میں ملزم کے خلاف چارہ جوئی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ یہ فعل اس ریاست میں جائز ہے۔ البتہ دوسری ریاست پہلی کے مطالبے پر ملزم کو اس کے سپرد کر سکتی ہے۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ دارالحرب میں جن افعال کے ارتکاب پر سزا دی جا رہی ہے وہ دارالحرب میں بھی جرم ہوں۔ کیونکہ سزا کا تعلق شریعت اسلامیہ سے ہے، جس کی پابندی مسلمان اور ذمی پر ہر جگہ واجب ہے۔ اس لیے یہ دونوں امر برابر ہیں۔ کہ وہ فعل دارالحرب میں جائز ہے یا ناجائز۔

۴۱۹۔ اسلامی نظریات کی تطبیق کا نتیجہ

گزشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ اسلامی ریاست کے باشندے اپنی حدود ریاست کے اندر یا باہر جو جرم کریں انہیں اس پر شریعت اسلامی کی مقررہ کردہ سزا دی جائے گی اور ملزم کے کسی دوسرے اسلامی ملک میں فرار ہو جانے اور اپنے ملک سے چلے جانے سے وہ فوجداری کارروائی اور بعینہٖ اسی سزا کے اجراء سے نہیں بچ سکتا، کیونکہ تمام اسلامی ممالک ایک ہی قانون کے تابع ہیں، اور وہ ہے شریعت اسلامیہ۔ اور تمام اسلامی ممالک دارالاسلام ہیں اور ان میں کا ہر ملک اقامت حدود اور شریعت کے اجراء میں دوسرے ممالک کا نمائندہ ہے۔

یہ وہ نتیجہ ہے جس تک اسلامی نظریات کی تطبیق پہنچاتی ہے اور یہ وہ حسین خواب ہے جو وضعی قانون کے ماہرین دیکھ رہے ہیں اور تمنا کر رہے ہیں کہ قانون فوجداری تمام ممالک میں یکسانیت اختیار کر جائے اور اجرائے سزا میں ہر ملک کو دوسرے ملک کا نمائندہ تصور کیا جائے، تاکہ اگر مجرم کسی ریاست میں ارتکاب جرم کرے تو وہ فرار ہو کر سزا سے نہ بچ سکے اور اپنے جرم پر جہاں بھی جائے بعینہٖ مقام ارتکاب جرم پر ملنے والی سزا پائے۔

یہی وہ حسین خواب ہے جو فوجداری قوانین کے بین الاقوامی ادارے دیکھ رہے ہیں۔ اور سمجھ رہے ہیں کہ یہی ایک ایسی صورت ہے جس سے جرم کا خاتمہ ہو سکتا ہے، مگر یہ حسین خواب آج سے تیرہ سو برس قبل شریعت اسلامیہ ایک حقیقت کی شکل میں سامنے لا چکی ہے اور یہی وہ نظریہ ہے جسے اسلامی شریعت نے اپنی آمد کے وقت سے یا اس وقت سے جب مسلمان مختلف علاقوں میں پھیل گئے، جاری کیا ہوا ہے۔ بہرحال شریعت اسلامیہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے ان اعلیٰ ترین مثالوں اور بہترین نظم میں سبقت اختیار کی ہے۔ جس کے آج خواب دیکھے جا رہے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

حقیقت تو یہ ہے کہ وضعی قوانین اپنے نت نئے نظاموں اور حسین تصورات میں شریعت اسلامیہ کی پیروی کر رہے ہیں اور اسی کے بنائے ہوئے منہاج پر چل رہے ہیں لیکن ان کی رسائی اس تک مشکل ہے۔

۲۲۰۔ دارالاسلام کیا ہے۔؟

دارالاسلام میں وہ تمام ممالک داخل ہیں جن میں مسلمانوں کا اقتدار ہو، خواہ مسلمانوں کی اکثریت ہو یا نہ ہو، اور وہ علاقے جو مسلمانوں کے زیر نگیں آگئے ہوں اور ان کے باشندوں نے اسلامی احکام تسلیم کر لیئے ہوں اگرچہ ان میں مسلمان نہ ہوں۔ اور وہ تمام علاقے جن میں مسلمان رہتے بستے ہوں اور برملا احکام اسلام پر عمل کر سکتے ہوں اور کوئی انہیں روکنے والا نہ ہو۔

دارالاسلام میں تمام ملحقہ پہاڑ، میدان، دریا، سمندر، تالاب اور جزیرے اور تمام ملکی فضائیں شامل ہیں۔

دارالحرب کی وہ جگہ جہاں لشکر اسلام خیمہ زن ہو، دارالاسلام کے حکم میں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے اسلامی جنگی جہاز بھی دارالاسلام کے حکم میں ہیں۔

شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ بڑے بڑے عام سمندر کسی ملک کی ملکیت نہیں ہیں۔ یہی دور جدید میں بین الاقوامی قانون بھی ہے اور شریعت میں ایسی کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے جو علاقائی سمندروں کو متعین حد تک ملحقہ ریاست کی ملکیت قرار دینے میں مانع بنتی ہو۔

فقہاء کرام نے غیر جنگی جہازوں کے بارے میں اپنی کسی رائے کا اظہار نہیں فرمایا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے عمومی نظریئے کی تطبیق اس جانب راہنمائی کرتی ہے کہ اگر غیر جنگی جہازوں میں ان سمندری حدود میں جو دارالحرب سے ملحق ہوں کوئی ارتکاب جرم ہو تو اس پر سزا نہیں دی جائے گی اور اگر وہ سمندری حدود دارالاسلام سے ملحق ہوں یا کسی بھی ملک سے ملحق نہ ہوں، بلکہ وسط سمندر میں جہاز ہو تو شریعت اسلامیہ جاری کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ) کے نظریئے کے مطابق تجارتی جہازوں میں ہونے والے جرائم پر سزا دی جائے گی، خواہ وہ سمندر دارالحرب کے تابع ہوں یا دارالاسلام کے یا عام سمندر ہوں اور اس سلسلے میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے گا جو ہم جرائم حدود و قصاص اور جرائم تعزیر یہ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں اور جو فرق ہم ان تعزیراتی جرائم کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں جو شریعت کے مقرر کردہ ہیں اور جو اولوالامر کے مقرر کردہ ہیں۔

گذشتہ تمام قواعد ہوائی جہازوں پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ جنگی جہازوں میں ہونے والے تمام جرائم پر سزا کا اجراء ہوگا۔ اور جنگی ہوائی جہازوں کا حکم لشکر گاہ اور بحری جنگی جہازوں کا سا ہے اور تجارتی ہوائی جہازوں کا حکم اسی طرح ہے جس طرح تجارتی بحری جہازوں کا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۲۱۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کا فرق :۔

ان تمام امور میں وضعی قوانین شریعت اسلامیہ سے مختلف نہیں ہیں، بلکہ وضعی قوانین میں بھی سرزمین مملکت کے اوپر تمام فضا اسی مملکت کی تابع قرار دی گئی ہے اور ملحقہ علاقائی سمندر ان ریاستوں کے تابع ہیں جو ساحل کی مالک ہیں اور جنگی جہاز ان ملکوں کے فیصلوں کے تابع ہیں جن کے وہ جہاز ہیں، اور تجارتی جہازوں پر اس ملک کا قانون جاری ہوتا ہے جس کے وہ ہیں۔ بشرطیکہ وہ اسی ملک کے ملحقہ سمندر میں ہوں یا وسیع سمندروں میں، لیکن اگر کسی دوسرے ملک کی سمندری حدود میں ہوں، تو اس صورت میں متعدد ممالک میں مختلف ضابطہ ہے۔ انگلستان وغیرہ اس ضابطے پر عمل پیرا ہیں کہ جس ملک کا جہاز ہے اس کے قانون کے بجائے اس ملک کا قانون جاری ہوگا جس کی سمندری حدود میں جہاز موجود ہے، یہی نظریہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اس کے برعکس بیشتر ممالک کے قوانین اس جہاز کو اس کے اپنے ملک کے قوانین کے ماتحت گردانتے ہیں اور یہی ائمہ ثلاثہ کا نقطۂ نظر ہے۔ فرانس کے قانون میں بعض حالات میں جہاز کو ملکی قانون کے ماتحت تصور کیا گیا ہے اور بعض حالات میں اس ملک کے قانون کے زیر اثر تصور کیا گیا ہے جس کی سمندری حدود میں جہاز موجود ہے، گویا فرانسیسی قانون نے دونوں مذکورہ بالا نظریات کا امتزاج کر لیا ہے۔

۲۲۲۔ مجرموں کو سپرد کرنا اور انہیں جلاوطن کرنا

ہم نے ذکر کیا ہے کہ تمام اسلامی ممالک شریعت اسلامیہ کی تطبیق میں اسلام کے نمائندہ ہیں۔ مثلاً اگر ایک عراقی عراق میں کوئی جرم کرتا ہے تو مصر میں اس پر چارہ جوئی ممکن ہے، لیکن اگر ایک مسلمان یا ذمی یا مستامن کسی اسلامی ملک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں کوئی جرم کرے پھر فرار ہو کر کسی دوسرے اسلامی ملک یا دارالحرب چلا جائے اور جس ملک میں اس نے جرم کیا ہے، وہ ملک اس کے خلاف عدالتی کارروائی کے لئے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے، تو کیا اس کی عدالت میں چارہ جوئی کے لیے اسے سپرد کر دینا ممکن ہے؟ نیز بعض مجرم ارتکاب جرائم اور نقضِ امن میں مشہور ہو جاتے ہیں، تو کیا اس قسم کے مجرم کو کوئی ریاست اپنے ملک سے جلاوطن کر سکتی ہے؟ ان دونوں موضوعات پر ہم ذیل میں گفتگو کر رہے ہیں۔

۲۲۳۔ پہلا موضوع۔ مجرموں کی سپردگی

کہا جا سکتا ہے کہ مجرم پر مقام جرم میں چارہ جوئی کسی اور مقام پر چارہ جوئی سے بہتر ہے اور اس میں انصاف زیادہ بروئے کار آتا ہے اور مجرم سے تنبیہ کے لئے یہ زیادہ موزوں ہے کیونکہ جس مقام پر جرم واقع ہوا ہے وہاں بآسانی دلائل فراہم ہو سکتے ہیں اور ان پر بحث ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ یہاں گواہ موجود ہوں گے، جرم کے نشانات و آثار کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور جرم کے تمام حالات گرفت میں آ سکتے ہیں۔ نیز اگر مقام جرم پر مجرم کو سزا دی جائے تو اس میں سزا کی اہمیت محفوظ رہتی ہے اور اس کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ سزا کا مقصد یہ ہے کہ مجرم کو تادیب ہو اور جن لوگوں نے جرم کا مشاہدہ کیا یا انہیں اس کا علم ہوا انہیں تنبیہ ہو۔ جبکہ مقام ارتکاب جرم کے بجائے دوسری جگہ سزا میں مجرم کی تادیب کا پہلو تو پورا ہو جاتا ہے مگر تنبیہ کا دوسرا پہلو مکمل نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے بہتر یہ ہے کہ مجرم کو قانونی کارروائی کے لیے اس ریاست مقتدرہ کے سپرد کیا جائے جہاں اس نے ارتکاب جرم کیا ہے۔ باوجود اس کے کہ جس ملک میں مجرم فرار ہو کر گیا ہے وہاں اس پر عدالتی کارروائی سے کوئی نقصان عظیم نہ ہوتا ہو، اور اس ملک کا قانون بھی وہی ہو جو اس ملک کا ہے جو مجرم کی واپسی کا مطالبہ کر رہا ہے۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر ایک ملک سے وابستہ مجرم کو عدالتی کارروائی کے لئے اس ملک کو سپرد کیا جائے جس میں اس نے جرم کیا ہے تو مجرم ایک ناآشنائے زبان قوم اور غیر متعارف اور غیر نسل کے لوگوں میں جا کر اپنے دفاع کی قدرت سے محروم ہو جائے گا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ مجرم کو اس طرح دوسرے ملک کو سپرد کر دینے سے مجرم کو نقصان پہنچے اور اس پر ظلم ہو جائے۔

مجرم کی سپردگی کے بارے میں یہ دونوں افکار ذہن میں آتے ہیں۔ ان میں سے ہر فکر میں محاسن اور خوبیاں بھی ہیں اور معائب اور خرابیاں بھی ہیں۔ شریعت اسلامیہ نے ممکنہ حد تک انصاف کو بروئے کار لانے اور اسلامی ریاست کے باشندوں سے بقدر امکان ظلم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں افکار کے درمیان تمام اعتبارات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک متوسط راہ اختیار کی ہے اور مجرم کو اسلامی ریاست یا غیر اسلامی ریاست کے سپرد کرنے میں فرق کیا ہے۔

۲۲۴۔ مجرم کو اسلامی ریاست کے سپرد کرنا

شریعت اسلامیہ میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے جس کی رو سے ایک اسلامی ریاست کسی ایسے مسلمان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ذمی یا مستامن کو (جس نے ایک ریاست میں جرم کیا ہو اور پھر دوسری ریاست میں فرار ہو گیا ہو) دوسری اسلامی ریاست کے سپرد کرنے کی مجاز نہ ہو۔ الا یہ کہ اس دوسری ریاست نے پہلے ہی مجرم پر قانونی کارروائی کر کے اسے شرعی نصوص کے مطابق سزا دے دی ہو تو یہ ریاست اسے سپرد نہیں کرے گی۔ کیونکہ شرعاً جائز نہیں ہے کہ ایک ہی فعل پر دو مرتبہ سزا دی جائے اور اگر قانونی کارروائی شریعت کے مطابق نہ ہو تو پھر یہ ریاست مجرم کو اس ریاست کے سپرد کرنے سے نہیں روک سکتی جو مجرم پر نصوص شریعت کے مطابق کارروائی کرنا چاہتی ہے۔ اس صورت میں مجرم کو خلاف شریعت ملنے والی سزا اور خلاف شریعت عدالتی کارروائی کی کوئی حیثیت نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک باطل عدالتی کارروائی ہے جو ایسی باطل دفعات کے تحت صدور میں لائی گئی ہے جن کو شریعت تسلیم نہیں کرتی۔ جس ریاست سے مجرم کی واپسی کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اگر وہ مجرم پر نصوص شریعت کے مطابق عدالتی کارروائی کرنا چاہتی ہے مگر واپسی کا مطالبہ کرنے والی ریاست نصوص شریعت کو جاری نہیں کرتی یا جاری کرنے کا ارادہ نہیں رکھتی تو یہ ریاست مجرم کو مطالبہ کرنے والی ریاست کو واپس نہیں کرے گی اور یہ صورت صرف ان جرائم میں ہو گی جن کی سزائیں مقرر ہیں، یعنی جرائم حدود و قصاص۔

سپرد کرنے اور نہ کرنے دونوں کی وجہ ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر اسلامی ملک دارالاسلام کا ایک حصہ ہے اور تمام اسلامی ممالک اسلام کے نمائندہ ہیں، ان میں سے ہر ایک کا فرض ہے کہ اسلامی حدود قائم کرے اور اس کے احکام نافذ کرے اس لیے اگر مجرم کو سپرد کیا جاتا ہے تو اسے کسی اجنبی ریاست کے سپرد نہیں کیا جاتا۔ اس پر غیر معروف قانون لاگو نہیں ہوتا اور وہ کسی ظلم اور نقصان کا ہدف نہیں بنتا بلکہ مقصد یہی ہوتا ہے کہ انصاف بروئے کار آئے اور مجرم سے تنبیہ ہو جائے اور اگر مجرم کو کسی دوسری اسلامی ریاست کے سپرد نہیں کیا جاتا تو بھی مقصد شرعی نصوص کا قیام، انصاف کا بروئے کار لانا اور جرم سے تنبیہ کرنا ہوتا ہے۔

۵۲۲۔ مجرم کو غیر اسلامی ریاست کے سپرد کرنا۔

شریعت اسلامیہ کسی اسلامی ریاست کو اس امر کا مجاز قرار نہیں دیتی کہ وہ اپنی رعایا میں سے کسی مسلمان یا ذمی کو کسی غیر اسلامی ریاست کے سپرد کر دے، تاکہ اس پر اس جرم کے بارے میں قانونی کارروائی ہو جو اس نے دارالحرب میں کیا ہے۔ نیز کوئی اسلامی ریاست اس امر کی بھی مجاز نہیں ہے کہ وہ کسی بھی اسلامی ریاست کے باشندے کو کسی غیر اسلامی ملک کے سپرد کر دے، کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے یہ باشندہ خود اس ریاست کی بھی رعایا ہے۔

شریعت اسلامیہ کسی اسلامی ریاست کو اس بات کا مجاز قرار نہیں دیتی کہ وہ کسی ایسے مسلمان باشندے کو جو دارالحرب کا رہنے والا ہو اور ہجرت کر کے دارالاسلام چلا آئے، اسے دوبارہ دارالحرب کے سپرد کر دے، اگرچہ دارالحرب کی ریاست اس کی واپسی کا مطالبہ کرے، الا یہ کہ واپسی کا کوئی پہلے سے معاہدہ ہو۔ اگر پہلے سے معاہدہ موجود ہو تو اس کی جملہ شرائط کے ساتھ اس کی پابندی لازمی ہے سوائے ان شرطوں کے جو باطل ہوں، اور اگر اس معاہدے میں

www.KitaboSunnat.com

رجعی تاثیر ہو۔ یعنی یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ معاہدے سے قبل جتنے مسلمان دارالحرب سے دارالاسلام آگئے ہیں انہیں بھی واپس کیا جائے تو یہ معاہدہ باطل ہوگا۔ نیز ایسا معاہدہ بھی باطل ہوگا جس میں ان مسلمان خواتین کی واپسی شامل ہو جو معاہدے سے قبل یا معاہدے کے بعد دارالاسلام آگئی ہوں۔ کیونکہ مسلمان عورت کا کسی غیر اسلامی ریاست کے سپرد کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ وہ اصلاً اس غیر اسلامی ریاست کی رعایا ہو اور اگرچہ دارالحرب میں اس کا شوہر، اولاد اور اہل خانہ اس کی دارالحرب میں واپسی کا مطالبہ کر رہے ہوں، کیونکہ فرمان الٰہی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ (الممتحنہ: ۱۰)

اے ایمان والو جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان کر لیا کرو۔ اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے پس اگر انہیں مسلمان سمجھو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو۔ وہ عورتیں نہ ان کافروں کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ کافر ان کے لئے حلال ہیں۔

معاہدے کے بعد مسلمان مردوں کی واپسی کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام احمدؒ اور بعض مالکیہ فقہاء اس شرط کو درست قرار دیتے ہیں اور اس کو پورا کرنا لازم گردانتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ مسلک کے بعض دیگر فقہاء اس شرط کو باطل قرار دیتے ہیں، کیونکہ وہ کسی بھی صورت میں اس بات کو جائز نہیں سمجھتے کہ کسی مسلمان پر غیر مسلم کو مسلط کر دیا جائے۔ شافعیؒ مسلک کے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جس مسلمان کا دارالحرب میں ایسا خاندان و قبیلہ موجود ہو جو اسے تحفظ دے سکے تو اس کا سپرد کرنا جائز ہے اور جس کا ایسا خاندان و قبیلہ نہ ہو اس کی حوالگی جائز نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اس ممانعت کی وجہ فتنہ کا خطرہ ہے۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ دارالحرب کے باشندوں میں جو شخص اسلام لا کر دارالاسلام چلا آئے وہ دارالاسلام آنے کے بعد دارالاسلام ہی کا باشندہ متصور ہوتا ہے اور بذا دارالاسلام کی سرزمین پر بسنے والی رعایا میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس لئے جب اسلامی ریاست اس کی واپسی سے انکار کرتی ہے تو وہ درحقیقت اپنی رعایا کے ایک فرد کی واپسی سے انکار کرتی ہے اور یہ بذات خود شریعت اسلامیہ کا ایک عمومی قاعدہ ہے کہ شریعت کسی اسلامی ریاست کو اس امر کا مجاز نہیں سمجھتی کہ وہ اپنی رعایا کے کسی فرد کو کسی غیر اسلامی ریاست کو سپرد کرے۔ کسی دوسری اسلامی ریاست کو کسی مسلمان کا سپرد کرنا اس قاعدے کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ تمام اسلامی ملکوں کی سرزمین دارالاسلام ہے اور تمام اسلامی ممالک شریعت اسلامیہ کے تابع ہیں اور ہر اسلامی ریاست تمام دنیا میں اسلامی نظام کی نمائندہ ہے۔ اسلامی ریاست اس امر کی مجاز ہے کہ مستامن کو اس کی حکومت کے مطالبے پر اس کے سپرد کر دے۔

www.KitaboSunnat.com

اگر وہ اس کو اپنے ملک میں کرنے والے کسی جرم میں ماخوذ کرے، بشرطیکہ اس قسم کی واپسی کا کوئی معاہدہ موجود ہو۔ مگر اسلامی ریاست اس کو اس کے ملک کے علاوہ کسی اور ریاست کو سپرد کرنے کی مجاز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس امان کے خلاف ہے جو اسلامی ریاست نے اسے دی ہے اور جس کے تحت اس نے اپنے آپ کو محفوظ تصور کیا ہے الا یہ کہ اسلامی ریاست اور مطالبہ کرنے والے ملک میں کوئی ایسا معاہدہ ہو جس کا تقاضا اس مستامن کو سپرد کردینا ہو۔ تو اس صورت میں اس کی امان اس معاہدے کی پابندی کے ساتھ مشروط ہوگی اور اس معاہدے کی پابندی لازمی ہوگی۔

شریعت اسلامیہ کا یہ اصول کہ کوئی ریاست اپنی رعایا کے کسی فرد کو دوسری ریاست کے سپرد نہ کرے، یہ وہ اصول ہے جس پر آج بیشتر ممالک عمل پیرا ہیں۔ البتہ بعض ممالک جیسے انگلستان اور امریکہ۔ وہ اپنی رعایا کے کسی فرد کو دوسری ریاست کے سپرد کر دینا درست تصور کرتے ہیں، مگر شریعت اس اصول کو صرف اسلامی ملکوں کے درمیان روا رکھتی ہے۔ غرض جن اصولوں پر آج دنیا میں عمل ہو رہا ہے وہ دونوں ہی شریعت کے اصول ہیں، فرق یہ ہے کہ شریعت دونوں اصولوں کو متعین حالات میں بیک وقت منطبق کرتی ہے۔ جبکہ دور جدید میں کچھ ممالک نے ایک اصول کو اپنایا اور دوسرے کو چھوڑ دیا اور شریعت کی طرح دونوں کے درمیان جمع و توفیق سے کام نہیں لیا۔

آج کی جدید ریاستیں اس امر پہ متفق ہیں کہ جو شخص بھی کسی جرم میں کسی ریاست کے فیصلے کا تابع ہے اسے اس جرم کی بنا پر جب دوسری ریاست طلب کرے تو اسے سپرد نہ کیا جائے اگرچہ وہ شخص اجنبی ہو۔ یہ بھی اصول شریعت ہی کا اجراء ہے اس لئے کہ اگر ایک ریاست کسی جرم پہ گرفت کر رہی ہے تو اسے مجرم کو سزا دینا ہی ہے اور جب اجرائے سزا ہو گیا تو سپردگی کے پھر کوئی معنی نہیں ہیں۔

۲۲۶۔ غلاموں کو سپرد کرنا۔

دور جدید کے تمام ممالک اس بات پہ متفق ہیں کہ مفرور غلاموں کو سپرد نہ کیا جائے، یہ اصول گزشتہ صدی میں غلامی کے الغاء کے بعد بروئے کار آیا مگر شریعت اسلامیہ اس اصول کو چودہ صدی قبل اپنا چکی ہے، بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اصول یوم حدیبیہ کے موقع پر وجود میں آگیا تھا۔ قریش کے متعدد غلاموں نے مسلمانوں کے لشکر میں پناہ لی، قریش نے ان کی واپسی کا مطالبہ کیا اور جناب رسول اللہ ﷺ کو یہ پیغام بھی بھیجا کہ ان لوگوں کو آپ کے دین کی رغبت آپ کے پاس نہیں لائی ہے بلکہ یہ لوگ غلامی سے بھاگ کر آئے ہیں۔ یہ سن کر مسلمانوں میں سے کچھ اصحاب بولے یا رسول اللہ ﷺ! انہوں نے ٹھیک کہا ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ غصے ہو گئے اور فرمایا: "یہ غلام اللہ کے آزاد کردہ ہیں۔"

شرعی قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی غلام اسلام لے آئے اور دارالاسلام آجائے یا مسلمانوں کے لشکر میں پناہ لے یا اسلام لا کر دارالحرب ہی میں مقیم رہے حتیٰ کہ مسلمان اس دارالحرب پہ غلبہ پالیں تو وہ غلام ان تمام صورتوں میں آزاد ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور کسی صورت میں اس کی دارالحرب واپسی درست نہیں ہے۔[1]

امام شافعیؒ ایک صورت میں غلام کی واپسی کے قائل ہیں وہ یہ کہ غلام دارالحرب میں اسلام لائے پھر اسلام کے بعد ہجرت کرے مگر دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان معاہدۂ امن موجود ہو تو اس غلام کو واپس کیا جائے گا کیونکہ غلام مال ہیں اور اہل دارالحرب کو دارالاسلام سے معاہدے کی رو سے ان کے جان و مال کا تحفظ حاصل ہے۔ امام احمدؒ اس دلیل کی تردید اس طرح کرتے ہیں کہ امان صرف ان امور میں حاصل ہے جو مسلمانوں کی قدرت اور ان کے قبضے میں ہوں جبکہ غلام دارالحرب کے قبضے میں ہیں نہ کہ مسلمانوں کے۔

۲۲۷۔ سیاسی اور فوجی مجرموں کو سپرد کرنا۔

دور جدید کے ممالک اس امر پر بھی متفق ہیں کہ سیاسی اور فوجی مجرموں کو سپرد نہ کیا جائے شریعت اسلامیہ کے جو عمومی قواعد ہم نے گزشتہ صفحات میں بیان کیے ہیں، ان کی رو سے شریعت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان جزئیات کی مخالف ہو۔ اس لئے یہ جزئیات بھی مطابق شریعت ہیں۔

۲۲۸۔ کیا ان اہل حرب کو سزا دی جاسکتی ہے جو اسلام قبول کر کے دارالاسلام آگئے ؟

ہمیں علم ہے کہ شریعت اسلامیہ اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ عورتوں کو کسی بھی حال میں دارالحرب کے سپرد کیا جائے، بلکہ مردوں کو بھی سپرد کرنے کی اس وقت تک اجازت نہیں دیتی جب تک کہ پہلے سے معاہدہ موجود نہ ہو اور معاہدے کی موجودگی میں بھی مردوں کو سپرد کرنے میں اختلاف ہے۔ اس لئے کیا ایسے مسلمان کو سزا دینا ممکن ہے جو دارالاسلام آگیا ہو اور اس نے دارالحرب میں کوئی جرم کیا ہو؟ اس سوال کے جواب کے لئے دونوں مفروضوں میں فرق ضروری ہے پہلا مفروضہ یہ کہ اس نے اس جرم کا ارتکاب قبل اسلام کیا ہو اور دوسرا مفروضہ یہ کہ اس نے یہ جرم اسلام لانے کے بعد کیا ہو۔ اگر قبول اسلام سے پہلے جرم کیا ہے تو باتفاق ائمہ کوئی سزا نہیں ہے، کیونکہ شرعی اصول ہے کہ ”اسلام گزشتہ امور کو ساقط کر دیتا ہے“[2] اور اس اصول کی اساس اللہ سبحانہ کا یہ فرمان ہے۔

---

[1] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۳۴۶۔

المہذب، ج ۲، ص ۲۷۹۔

المغنی ج ۱۰، ص ۵۲۳

مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۳۸۶۔

[2] المہذب، ج ۲ ص ۲۷۹۔

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۲۲۸ ۔ المغنی، ج ۱۰، ص ۳۲۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ (الانفال: ۳۸)

آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے سب انہیں معاف کر دیا جائے گا۔

یہ اصول اس قدر عام ہے کہ یہ ان لوگوں پر بھی منطبق ہے جنہوں نے رسول اللہ اور مسلمانوں کو تکلیفیں پہنچائیں، جنہوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور ان کا مثلہ کیا، جیسے کعب بن ابی جنہوں نے رسول اللہ اور مسلمانوں کو آپ کی ہجو کر کے تکلیف پہنچائی، جیسے وحشی حضرت حمزہؓ کا قاتل اور جیسے ابوسفیان کی بیوی ہند جس نے حضرت حمزہؓ کا ان کی شہادت کے بعد مثلہ کیا۔

اگر ارتکاب جرم اسلام کے بعد ہوا ہو تو ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نظریے کے مطابق سزا نہیں ہے، کیونکہ ارتکاب جرم ارض حرب میں ہوا ہے جہاں مسلمانوں کو ولایت (بالادستی) حاصل نہیں ہے جبکہ اجراء سزا کا تقاضا ہے کہ وقت ارتکاب جرم مقام جرم پہ بالادستی موجود ہو۔ اس کے برعکس ائمہ ثلاثہ (شافعیؒ۔ مالکؒ۔ احمدؒ) کے نظریے کے مطابق سزا واجب ہے بشرطیکہ مجرم اس بات کو جانتا ہو یا اس کے لئے یہ جاننا ممکن ہو کہ شریعت نے اس فعل کو جس کا اس نے ارتکاب کیا ہے حرام قرار دیا ہے۔ اگر اسے اس فعل کی حرمت کا علم نہیں ہے اور اسے یہ قدرت بھی نہیں ہے کہ وہ یہ علم حاصل کر سکے تو پھر سزا نہیں ہے۔ اور اگر جانتا ہو یا جاننے کی قدرت ہو تو سزا صرف ان افعال پر دی جائے گی جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے، مگر جن افعال کو شریعت حرام نہیں قرار دیتی ان پر سزا نہیں ہے اگرچہ وہ فعل خود دارالحرب میں ممنوع ہو۔[1]

۲۲۹۔ دوم المجرموں کی جلاوطنی

مجرم کے دارالاسلام یا دارالحرب کا باشندہ ہونے کے لحاظ سے جلاوطنی کے احکام مختلف ہیں۔

مسلمانوں اور ذمیوں کی جلاوطنی۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ تمام مسلم ممالک ایک وحدت کے درجے میں ہیں اور اس وحدت کا نام دارالاسلام ہے۔ تمام دارالاسلام کو ایک وحدت تسلیم کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ کسی مسلمان یا ذمی کو اس کے اپنے اصل علاقے کے علاوہ کسی اور اسلامی خطے میں جانے سے نہیں روکا جا سکتا۔

شریعت اسلامیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ مسلمان یا ذمی کی جلاوطنی درست نہیں ہے کیونکہ اگر مسلمان کو دارالاسلام سے نکال دیا جائے تو وہ فتنے میں مبتلا ہو جائے گا۔ اس کی جان کو خطرہ لاحق ہو جائے گا اور وہ برملا اپنے شعائر دینی کا

---

[1] شق نمبر ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۰۸ اور ۲۰۹ ملاحظہ کیجئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اظہار نہیں کر سکے گا، جبکہ ذمی کی دارالاسلام سے جلاوطنی اس کے معاہدۂ امن کے منافی ہے۔

تمام اسلامی ممالک کو ایک وحدت تسلیم کرنے اور کسی مسلم یا ذمی کو دارالاسلام سے جلاوطن کر دینے کا عدم جواز اس امر کا متقاضی ہے کہ کسی بھی اسلامی ریاست کے لئے کسی مسلمان یا ذمی کو اپنی سرزمین سے نکالنے کی اجازت نہ ہو اگرچہ وہ مسلمان یا ذمی اس ملک کی رعایا نہ ہو اور اگرچہ وہ اس زمین میں وقتی اقامت کے لیے داخل ہوا ہو۔ غرض شریعت اسلامیہ کے قواعد نہ تو اس امر کی اجازت دیتے ہیں کہ کسی مسلمان یا ذمی کو دارالاسلام میں داخلے سے روکا جائے اور نہ اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ کسی مسلمان یا ذمی کو کسی بھی اسلامی ملک سے نکال دیا جائے کیونکہ مسلمان اور ذمی کسی بھی حال میں دارالاسلام کیلئے یا دارالاسلام کے ممالک کے لیے اجنبی (غیر ملکی) نہیں ہیں، بلکہ دارالاسلام کا ہر ملک اس کا ملک اور ہر حکومت اس کی حکومت و ریاست ہے۔ اس لئے کہ ہر اسلامی ریاست اپنے علاقے اور اپنے وطن کے اصل مسلمان اور ذمی باشندوں کی نمائندہ ہونے سے پہلے خود اسلام کی، عام مسلمانوں کی اور احکام اسلامی کی اتباع قبول کر لینے والے ذمیوں کی نمائندہ ہے۔

اس اصول کے پیش نظر کہ کوئی بھی اسلامی ریاست کسی دوسری اسلامی ریاست کی سرزمین میں کسی کو جانے سے روکنے اور اپنی سرزمین سے نکالنے کی مجاز نہیں ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اگر امن و سلامتی اور نظم ملت اس امر کے متقاضی ہوں کہ مختلف اسلامی ممالک اپنے زیر اختیار ممالک میں داخلے پر حسب ضرورت کچھ پابندیاں اور قیود عائد کریں، تو کیا ایسا کرنا درست ہو سکتا ہے؟ نیز اگر کوئی اسلامی ملک دوسرے اسلامی ملک کے باشندے کو اسی ضرورت کے ماتحت اپنی سرزمین سے نکال دے اور اسے اس کے اپنے وطن واپس بھیج دے تو کیا یہ کارروائی صحیح ہو گی؟

شریعت اسلامیہ کے ابتدائی قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ ضرورتوں سے ممنوعات جائز ہو جاتی ہیں اور ہر ضرورت کا تقاضا اس کے اندازے کے مطابق متعین ہوتا ہے۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جو عمل عام حالات میں جائز نہ ہو وہ ضرورت کے وقت جائز ہو جاتا ہے بشرطیکہ یہ عمل حاجت اور ضرورت کے تقاضوں سے سوا نہ ہو۔ ان دونوں قواعد کی روشنی میں اسلامی ممالک بوقت ضرورت ایسی پابندیاں عائد کر سکتے ہیں، جن سے ان کے زیر اختیار ممالک میں داخلہ محدود ہو جائے، مگر شرط یہ ہے کہ پابندیاں اسی قدر رہوں جس قدر ضرورت ان کی متقاضی ہو نیز اس ضرورت کا کسی اور ذریعے سے پورا کرنا ممکن نہ ہو۔ بوقت ضرورت اسلامی ممالک کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کو اپنی سرزمین سے نکال دیں بشرطیکہ یہ ضرورت کسی اور طریقے سے پوری کرنا ممکن نہ ہو۔ جلاوطنی اس کے اپنے ملک کی جانب بھی کی جا سکتی ہے اور کسی اور اسلامی ریاست کی طرف بھی، مگر دارالحرب کے کسی ملک کی جانب اسے جلاوطن نہیں کیا جا سکتا اگرچہ دارالحرب کا اس ملک کے ساتھ کوئی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاہدۂ صلح موجود ہو۔

میری اپنی رائے یہ ہے کہ کسی بھی اسلامی ملک کو اپنے ملک میں دوسرے اسلامی ملک کے باشندے کا داخلہ ممنوع قرار دینا درست نہیں ہے اور امن اور نظم ملت کے تقاضوں کو دلیل بنا کر کسی اسلامی ملک کے لئے یہ بھی درست نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے اسلامی ملک کے باشندے کو اپنے ملک میں اقامت اختیار نہ کرنے دے ۔ اس لئے کہ ہر ریاست کے پاس تحفظ امن کے بے شمار ضابطے اور قانونی دفعات ہوتی ہیں جن کے ذریعے ہر ضرورت کو پورا کیا جا سکتا ہے اور ریاست اپنے داخلی امن و سلامتی کا بخوبی تحفظ کر سکتی ہے ، ہر اچھے آدمی کو تحفظ دے سکتی ہر مشتبہ آدمی کی نگرانی کر سکتی اور اسے ریاست کے مفاد کے خلاف حرکات سے باز رکھ سکتی ہے ۔ جب ایک ریاست اس قدر اقدامات کر سکتی ہے اور اس کے ان اقدامات سے کوئی شرعی قاعدہ معطل نہیں ہوتا تو اسے اس امر کی اجازت نہیں مل سکتی کہ وہ بدلیل ضرورت ایسے اقدامات کرے جن سے اہم شرعی قواعد معطل ہو جائیں ۔ پھر اگر کوئی ریاست خود اپنے ملک کی رعایا کو نہیں نکال سکتی اور نہ ان کا داخلہ روک سکتی ہے بلکہ ان کی تخریبی کارروائیوں کے خلاف) وہی اقدامات کرے گی جو ہم نے ذکر کیے تو بدرجہ اولیٰ یہ اقدامات اس ریاست کو اس وقت بھی کرنے چاہئیں جبکہ ان اجنبیوں اور مہاجروں کے نکالے جانے کا مسئلہ درپیش ہو جو اہل وطن سے یقیناً کمزور و لاچار ہیں ۔

اس لیے ہر اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ کسی دوسری اسلامی ریاست کے باشندوں کو نہ نکالے اور نہ انہیں اپنے ملک میں داخلے سے روکے بلکہ ان سے ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ اپنی رعایا سے ہے اور جب وہ کوئی نقضِ امن کا کام کریں تو انہیں اسی طرح سزا دے جس طرح ملکی رعایا کو دی جاتی ہے ۔ یہی رائے شریعت کے مقاصد کے مطابق اور وحدت دار الاسلام کے اغراض سے ہم آہنگ ہے کیونکہ دار الاسلام ہر مسلمان اور ذمی کے لئے امن و سلامتی کا گھر اور جائے سکون و قرار ہے ۔ اس کے برخلاف رائے میں بیان کردہ امور کے علاوہ عدم مساوات بھی ہے اور وطنی اور نسلی نعروں کی انگیخت بھی ہے اور ان چیزوں کا اسلام مخالف ہے اور ان امور کو وہ سخت ناپسند کرتا ہے ۔

۲۳۰ - اہل حرب کو جلاوطن کرنا ۔

شریعت اسلامیہ کے قواعد کے مطابق کوئی حربی دار الاسلام میں اجازت خاص یا کسی معاہدے کے تحت داخل ہو سکتا ہے اور دار الاسلام میں داخلے کے بعد وہاں وقتی اقامت اختیار کر سکتا ہے ۔[1] وقتی اقامت کی مدت ابو حنیفہؒ ، شافعیؒ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ایک سال سے زیادہ نہیں ہے[2] امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقتی اقامت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے اور امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق اصل میں

---

[1] شرح فتح القدیر ، ج ۴ ، ص ۳۵۰ - المغنی ج ۱۰ ، ص ۴۳۷ ۔

[2] المغنی ج ۱۰ ، ص ۲۴۴ - مواہب الجلیل ج ۳ ، ص ۳۵۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مدت اقامت چار ماہ ہے مگر اگر سربراہ مملکت کوئی تقاضائے مصلحت دیکھے تو وہ توسیع کر سکتا ہے۔[1]

حربی کی مدت اقامت ختم ہو جانے پر اسلامی ریاست اسے اپنی سرزمین چھوڑنے کا حکم دے سکتی ہے بلکہ اگر وہ نقض امن کا باعث ہو یا اس کے وجود سے نقض امن کا خطرہ لاحق ہو تو اس کی مدت قیام پوری ہونے سے قبل ہی اسے حدود مملکت سے باہر نکل جانے کے لئے کہا جا سکتا ہے۔ بتقاضائے فرمان الٰہی۔

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ (الانفال: ۵۸)

اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو وہ (عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں۔

اور فرمان الٰہی ہے:

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ (التوبۃ: ۷)

سو جب تک یہ لوگ تم سے سیدھے رہیں تم بھی ان سے سیدھی طرح رہو۔

البتہ حربی کو ملک بدر کرنے کی شرط یہ ہے کہ اسے اس ملک میں بھیجا جائے جہاں وہ اپنے آپ کو محفوظ خیال کرے یا اس کے اپنے ملک میں اسے بھیجا جائے کیونکہ وہ دارالاسلام میں امان لیکر داخل ہوا ہے اس لئے اسے معرض ہلاکت میں نہیں ڈالنا چاہیئے بلکہ اسے اس مقام پر پہنچا دینا چاہیئے جہاں وہ محفوظ و مامون ہو۔ جیسا کہ فرمان الٰہی ہے۔

ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (التوبۃ: ۶)

پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجیے۔

ذمی کو خیانت کا خطرہ ہونے کے باوجود ملک بدر کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں بھی نہیں جبکہ وہ کوئی ایسا اقدام کر بیٹھے جو اس کی خیانت (غداری) کی دلیل ہو۔ مستامن اور ذمی میں فرق یہ ہے کہ ذمی اسلامی ریاست کا باشندہ ہے اور دارالاسلام میں مستقلاً اقامت گزین ہے، وہ سربراہ مملکت کے اسی طرح کنٹرول میں ہے جس طرح کہ ایک مسلمان ہے اس سے اگر کوئی غداری سرزد ہوگی تو اس کا تدارک اور اس کے جرم پر سزا اسی طرح ہوگی جس طرح ایک مسلمان کو اس کی غداری پر سزا دی جا سکتی ہے، جبکہ مستامن کے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہے اور اس کی غداری کا تدارک بھی دشوار ہے۔[2]

---

[1] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۲۳۔

[2] شرح فتح القدیر، ج ۴ ص ۲۹۴۔ مواہب الجلیل ج ۳، ص ۳۱۶۔

المہذب ج ۲ ص ۲۹۴۔ المغنی ج ۱۰، ص ۵۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۳۱۔ اس مسئلے میں شریعت اور قانون کا فرق و امتیاز :

تمام جدید قوانین میں یہ اصول موجود ہے کہ غیر ملکیوں کو سرزمین وطن میں داخلے سے روکا جائے اور اگر وہ ملکی حدود میں داخل ہو جائیں تو بتقاضائے مفادِ عام ان کو ملک سے نکال دیا جائے۔ جدید قوانین کی رو سے غیر ملکی کسی ملک میں اجازت لیکر ایک مقررہ مدت کے لئے داخل ہو سکتے ہیں، اگر اس مدت اقامت کی دوبارہ تجدید نہ ہو تو اس مدت کے ختم ہوتے ہی انہیں ملک سے باہر نکال دیا جائے گا۔ یہ اصول جو جدید قوانین نے اب آکر اختیار کیے ہیں یہ شریعت اسلامیہ میں آج سے تیرہ صدی قبل موجود تھے۔ نیز جدید قوانین شریعت سے اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ملکی رعایا کو ملک بدر کرنا یا انہیں ملکی حدود میں داخلے کی ممانعت کرنا درست نہیں ہے، مگر جدید قوانین شریعت سے اس باب میں مختلف ہیں کہ یہ ملک سے نکالے جانے والے شخص کو اس کی جائے امن میں پہنچانا ریاست کی ذمہ داری نہیں مانتے، جیسا کہ شریعت اسے ریاست کی ذمہ داری قرار دیتی ہے، بلکہ بیشتر قوانین اسی امر کو بیان کرتے ہیں کہ اس شخص کو صرف ملک بدر کر دیا جائے خواہ اس کے بعد وہ معرضِ ہلاکت میں پڑ جائے۔ اس مسئلے میں جدید قوانین پر شریعتِ اسلامیہ کا تفوق و امتیاز محتاجِ بیان نہیں ہے۔

۲۳۲۔ جنسیت شریعت کی نظر میں۔

شریعت اسلامیہ میں جنسیت دار کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے یا بتعبیر دیگر شریعت کی نظر میں جنسیتِ اسلام، اسلام کے ساتھ صلح اور اسلامی احکام کی پیروی اور اسلام سے انکار کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے، چنانچہ اہل دار الاسلام تمام ایک جنس ہیں، خواہ وہ مسلم ہوں یا ذمی، ایک حکومت کے افراد ہوں یا متعدد حکومتوں کے مصری عراقی یا شامی ہوں یا مغربی۔ یہ سب امتیازات داخلی اور علاقائی ہیں جن پر شریعت اپنے کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھتی اور نہ ان امتیازات کا کوئی خارجی اثر تسلیم کرتی ہے۔

اہلِ دار الحرب تمام کے تمام اپنے مختلف ممالک اور متعدد حکومتوں کے باوجود سب ایک جنس ہیں۔ اس میں انگریز، فرنچ اور امریکی کا فرق داخلی ہے، احکام شریعت ان سب کے لئے مجموعی حیثیت سے اور جداگانہ حیثیت سے یکساں ہیں، البتہ شریعت میں اس امر کی کوئی ممانعت نہیں ہے کہ مختلف ممالک سے حالات کے تقاضوں کے مطابق مختلف برتاؤ کیا جائے مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان محاربت ہو اور مسلمانوں اور فرانسیسیوں کے درمیان صلح و اتفاق ہو۔

غرض دار الاسلام میں جنسیت کی اساس اسلام سے وابستگی اور اس کے احکام کو تسلیم کرنا ہے جو اسلام قبول کرے وہ مسلمان ہے اور جو احکام اسلامی تسلیم کرے وہ ذمی ہے اور دار الحرب میں جنسیت کی اساس اسلام کا انکار کرنا اور اس کے احکام کو تسلیم نہ کرنا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شریعت اسلامیہ میں جنسیت اس اساس کی تبدیلی سے بدل جاتی ہے جس اساس پر یہ جنسیت قائم ہے،

چنانچہ اسلام لانے، مسلمانوں کے ذمے میں داخل ہونے اور احکام اسلامی کو تسلیم کرنے سے حربی کی جنسیت تبدیل ہو جاتی ہے، مسلمانوں کے ذمے میں داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ دارالاسلام کی جانب ہجرت کی جائے، اس لئے محارب کو اس وقت تک ذمی متصور نہیں کیا جائے گا جب تک وہ اپنے ملک میں موجود ہے۔ الّا یہ کہ اس کا سارا ملک مسلمانوں کے ذمے میں داخل ہو جائے اور اس کے تمام رہنے والے احکام اسلامی کی اتباع قبول کر لیں کیونکہ اس صورت میں پورا ملک ہی دارالاسلام بن جائے گا۔ محارب اگر اسلام لے آئے تو اس کی جنسیت مجرد اسلام سے تبدیل ہو جاتی ہے اور دارالاسلام ہجرت کی شرط لازمی نہیں ہوتی، اگرچہ ابو حنیفہؒ اس محارب کو معصوم قرار دینے کے لئے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ وہ دارالاسلام ہجرت کرے۔

مسلم اور ذمی کی جنسیت اس اساس کی تبدیلی سے بدل جاتی ہے جس اساس پر یہ جنسیت قائم ہے،

چنانچہ ارتداد سے مسلمان کی جنسیت تبدیل ہو جاتی ہے اور اگر ذمی احکام اسلامی کی اتباع نہ کرے یا دارالحرب میں مستقل اقامت اختیار کرے تو اس کی جنسیت تبدیل ہو جاتی ہے۔

شادی سے بیوی شوہر کی تابع ہو جاتی ہے، مگر تغیر جنسیت کا یہ واحد سبب نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی دارالحرب میں کسی محاربہ (دارالحرب کی عورت) سے شادی کر لیں، تو جب تک بیوی دارالاسلام میں داخل نہ ہو جائے اس کی جنسیت شوہر کی جنسیت کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور اگر وہ دارالاسلام آ جائے تو شادی اور ہجرت کی بنا پر وہ ذمی ہو جائے گی اور اگر مستأمن دارالاسلام میں کسی ذمی عورت سے شادی کر لے تو وہ اس شادی سے ذمی نہیں بنے گا، جیسا کہ اس کی بیوی اس شادی سے حربی نہیں بنے گی، سوائے اس کے کہ وہ مستأمن دارالاسلام میں مستقل قیام پر رضامند ہو جائے تو وہ ذمی بن جائے گا یا یہ کہ وہ ذمی عورت اپنے شوہر کے ساتھ دارالحرب چلی جائے تو وہ حربی بن جائے گی، اور اگر کسی مسلمان نے کسی حربی عورت سے شادی کر لی اور وہ اسلام لے آئی تو بلا شرطِ ہجرت صرف اسلام سے اس کی جنسیت تبدیل ہو جائے گی، کیونکہ جنسیت صرف اسلام لانے سے تبدیل ہو جاتی ہے گویا شادی تغیرِ جنسیت کا سبب نہیں ہے، بلکہ اصل سبب قبول اسلام، اسلامی احکام کو تسلیم کرنا اور دارالاسلام میں مستقل اقامت اختیار کرنا ہے، شوہر کی جنسیت کی تبدیلی بیوی پر اثر انداز نہیں ہوتی، چنانچہ اگر ذمی دارالحرب کی اقامت اختیار کرے مگر اس کی بیوی وہاں نہ جائے تو وہ تو حربی ہو جائے گا مگر بیوی بدستور ذمی رہے گی، نیز اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے تو وہ حربی بن جائے گا مگر اس کی جنسیت کا یہ تغیر اس کی بیوی پر اثر انداز نہیں ہوگا الّا یہ کی بیوی بھی مرتد ہو جائے۔

بچے جنسیت میں اپنے والدین کے تابع ہیں، اسی طرح جو افراد بچوں کے حکم میں ہوں، (جیسے مجنون وہ اپنے ولی کے تابع ہیں) اس لئے اگر والدین اسلام لے آئیں یا معاہدۂ ذمہ میں داخل ہو جائیں تو ان کی ناسمجھ اولاد ان کے تابع

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو گی اور اگر باپ تنہا اسلام لائے یا تنہا ذمے میں داخل ہو تو اس کی نا سمجھ اولاد اس کی تابع ہو گی اور اگر صرف ماں اسلام لائے یا معاہدۂ ذمہ قبول کرے تو امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی رائے میں نا سمجھ بچے ماں کے تابع ہوں گے، جبکہ امام مالکؒ کی رائے کے مطابق وہ باپ کے تابع ہوں گے۔

گزشتہ بیان کے مطابق نا سمجھ بچے جنسیت میں اپنے والدین کے اس صورت میں تابع ہوں گے جبکہ تغیر جنسیت ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہو، ظاہر ہے کہ اسلامی جنسیت ہی اعلیٰ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے۔

"اسلام برتر و بالا ہے، اس پر کسی امر کو بالاتری حاصل نہیں ہے۔"

اس لئے اگر تغیر جنسیت اعلیٰ کا کمتر جنسیت کی جانب ہو تو اولاد والدین کی تابع نہیں ہو گی بلکہ پہلی جنسیت پر برقرار رہے گی چنانچہ اگر مسلمان زن و شوہر مرتد ہو کر محارب بن جائیں، تو ان کی نا سمجھ اولاد مسلمان ہی رہے گی اور یہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب ماں باپ میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے[1]

شریعت اسلامیہ میں جنسیت کے یہ عام قواعد ہیں۔ اس سلسلے میں کچھ تفصیلات بھی ہیں، جن کے ذکر کا یہ مقام نہیں ہے۔ یہی عام قواعد جو شریعت نے بیان کیے ہیں، انہی پر مسائل جنسیت میں آج کے جدید قوانین عمل پیرا ہیں، البتہ جدید قوانین میں جنسیت کی اساس وطنیت ہے، جو ملکی سرزمین میں مستقل اقامت اختیار کیے ہوئے ہو، وہ اس ملک کا باشندہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے دارالاسلام میں مستقل قیام کرنا، اس شخص کی جنسیت ساقط ہو جاتی اور بدل جاتی ہے جو ایک معین مدت تک دوسرے ملک میں اقامت اختیار کرے اور اس ملک کی جنسیت اپنی خوشی سے اختیار کرے۔ کچھ مخصوص شرائط کے ساتھ بیوی جنسیت میں شوہر کی تابع ہے اور ایک عمومی قاعدے کے طور پر چھوٹے بچے والدین کی جنسیت کے تابع ہیں۔

---

[1] المغنی ج ۱۰ ص ۹۳ - ۹۶ - مجلة القانون والاقتصاد - س ۱ - ع ۱ - ص ۱۱۰/۱
شرح الزرقانی - ج ۸، ص ۶۹ -
اسنی المطالب ج ۴، ص ۱۲۲ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل چہارم

فوجداری نصوص کا اشخاص پر اجراء

۲۲۳- تاریخی تمہید -

اٹھارہویں صدی کے آخر تک وضعی قانون افراد کی حیثیتوں کے درمیان فرق روا رکھتا رہا ہے اور جن افراد پر قانون کا اجراء ہوتا ان کے درمیان قانونی مساوات کا قائل نہیں تھا، بلکہ مختلف افراد کے درمیان عدالتی کارروائی، وقوعِ سزا اور نفاذِ سزا میں فرق کیا جاتا۔ قوموں کے مختلف طبقات کے لحاظ سے عدالتیں بھی مختلف ہوتیں، طبقہء اشراف کی عدالتیں اور جج علیحدہ مخصوص ہوتے، اہل مذہب کے لئے جداگانہ عدالتیں اور عوام الناس کی علیحدہ عدالتیں ہوتیں اور ان دونوں عدالتوں کے اپنے اپنے منصف ہوتے، پھر ان عدالتوں میں ایک ہی جرم کے ارتکاب پر مختلف سزائیں دی جاتیں اور مجرم کی شخصیت قانون کی نظر میں ملحوظ رہتی، چنانچہ جس جرم کے ارتکاب پر طبقۂ اشراف کے کسی شخص کو معمولی سزا دی جاتی، اسی جرم پر ایک عام آدمی سخت ترین سزا کا مستحق گردانا جاتا، پھر سزا کا نفاذ شریف پر اس کی شرافت و مرتبے کے مطابق ہوتا جبکہ ایک عام آدمی پر اس کا نفاذ اس کی کمتری اور کہتری کو پیشِ نظر رکھ کر کیا جاتا۔ مثلاً اگر کسی شریف آدمی کو سزائے موت دی جاتی تو تلوار سے اس کی گردن اڑا دی جاتی اور یہی سزائے موت جب کسی گرے پڑے آدمی کو دی جاتی تو کتے کی طرح اس کا گلا گھونٹ دیا جاتا، کچھ ایسے افعال تھے کہ اگر عام لوگ ان کو کر بیٹھیں تو وہ جرم شمار ہوں اور ان پر سختی سے گرفت کی جائے مگر اگر یہی افعال اشراف اور اہلِ مذہب کرتے رہیں تو ان کا کوئی حساب کتاب نہیں۔

اٹھارہویں صدی کے آخر یا انقلابِ فرانس تک جدید فوجداری قوانین کی یہی صورت حال رہی۔ البتہ انقلاب فرانس کے بعد مساوات قانون کی اولین اساس قرار پائی اور یہ اصول وضع ہوا کہ قانونی دفعات کا اجراء تمام افراد معاشرہ پر مساوی ہو، مگر اس کے باوجود مساوات پوری باریکی کے ساتھ ابھی تک کارفرما نہیں ہو سکی ہے اور یہ ممکن نہیں ہو سکا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ ماضی سے دامن چھڑا کر یک لخت گزشتہ روایات سے نجات حاصل کر لی جائے اس لئے اب بھی کچھ ایسی حالتیں موجود ہیں جن میں مکمل مساوات میں استثناء کر کے امتیاز اور عدم مساوات برتی جاتی ہے۔ کچھ شارحین قانون اس امتیاز کے حق میں معذرتیں بیان کرتے ہیں اور اس کے جواز کے لئے قانونی حیلے تلاش کرتے ہیں جبکہ دیگر شارحین اس امتیاز پر تنقید کرتے اور اس کو ختم کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ فریق دوم کی رائے بہر حال غالب ہے کیونکہ انیسویں صدی کے آخر اور اس صدی کے دوران چند در چند نئی تشریعات وضع کی گئی ہیں جن سے ان امتیازات کا دائرہ تنگ ہو گیا اور اس امر کا امکان پیدا ہو گیا ہے کہ کسی وقت یہ امتیازات بالکل ختم ہو جائیں۔

آج مفکرین کی اکثریت مکمل قانونی مساوات کا پرچار اور اس کے بروئے کار لانے کی عملی جدوجہد میں مصروف ہے مکمل قانونی مساوات بروئے کار آئے یا نہ آئے بہر حال یہ آرزو قلب انسانیت میں کروٹیں ضرور لے رہی ہے۔

۴۳۷۔ جدید قوانین میں عدم مساوات کی مثالیں۔

جدید قوانین میں عدم مساوات کی واضح ترین مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) صدر مملکت کی امتیازی حیثیت:۔

جدید قوانین میں بادشاہ، سربراہ مملکت اور صدر جمہوریہ اور عوام کے درمیان قانونی فرق روا رکھا گیا ہے اور کسی بھی سربراہ مملکت کو قانون کا تابع تصور نہیں کیا گیا ہے کیونکہ وہ خود مصدر قانون اور اقتدار اعلیٰ ہے اس لئے وہ اپنے ہی جاری کردہ قانون اور اپنے سے کمتر اقتدار کا تابع نہیں ہو سکتا۔

بعض دساتیر بادشاہ کی شخصیت کو مقدس قرار دیتے ہیں جیسے ڈنمارک کی دستور اور جمہوریہ بننے سے پہلے کا اسپین کا دستور۔ جبکہ انگریزی دستور میں بادشاہ کی ذات کو ناقابل گرفت اور محفوظ قرار دیا گیا ہے اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ بادشاہ غلطی نہیں کرتا۔ بلجیئم اور مصر میں بادشاہ کی ذات ناقابلِ گرفت اور محفوظ بتائی گئی ہے اور یہی حال اٹلی کا اور شاہی نظام کے خاتمہ سے قبل رومانیہ کا تھا۔

جمہوری نظام میں اصول یہ ہے کہ صدر جمہوریہ کی ذات غیر مسئول ہے۔ انیسویں صدی تک تمام اقوامِ عالم جمہوری ممالک کے صدر کے اس حق کو تسلیم کرتی رہی ہیں۔ بعد ازاں اصول مساوات کو بروئے کار لانے کے مقصد کے تحت اقوام عالم نے اس حق کے خلاف آواز بلند کی اور فرانسیسی دستور نے عظیم خیانت (High Treason) کی صورت میں صدر جمہوریہ کو فوجداری طور پر مسئول قرار دے دیا۔ چیکوسلاویکیہ نے دوسری جنگ عظیم سے قبل خیانتِ عظیم کی صورت میں صدر جمہوریہ کے بارے میں تحقیقی کارروائی کی اجازت دے دی اور ۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد پولینڈ کے دستور نے خیانت عظیم اور دستور کی خلاف ورزی اور اخلاقی جرم کے ارتکاب پر صدر جمہوریہ کو قانون فوجداری کے ماتحت مسئول قرار دے دیا بشرطیکہ پارلیمنٹ کی اکثریت اس کے خلاف عدالتی کارروائی کی اجازت دیدے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گذشتہ بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ سربراہان ریاست کی مسئولیت کے بارے میں جدید قوانین نظریات اپنائے ہوئے ہیں، پہلا نظریہ یہ ہے کہ سربراہ مملکت کسی بھی جرم میں مسئول نہیں ہے، دوسرا نظریہ یہ ہے کہ سربراہ ریاست بعض جرائم میں مسئول ہے اور تیسرا نظریہ یہ ہے کہ سربراہ ریاست ہر جرم میں مسئول ہے۔

بلاشبہ جدید قوانین میں سربراہ مملکت کی مسئولیت کے باب میں بہت عظیم ارتقا ہوا ہے اٹھارہویں صدی تک انہیں بالکل مسئول نہیں سمجھا جاتا تھا جبکہ اٹھارہویں صدی کے بعد سے اس تصور کا خاتمہ ہوتا گیا اور جزئی طور پر یا کلی طور پر سربراہ مملکت کو مسئول قرار دے دیا گیا۔

(۲) اجنبی ممالک کے سربراہان کی امتیازی حیثیت:

جدید قوانین اجنبی ممالک کے سربراہان ریاست اور بادشاہوں کو قانونی طور پر ان کے ان جرائم پر مواخذے سے معاف کرتی ہیں جن کا ارتکاب وہ اپنے ملک کے علاوہ دوسرے ملکوں میں کریں، خواہ وہ ان ممالک میں سرکاری طور پر داخل ہوئے ہوں یا انہیں بدل کر آئے ہوں۔ یہ معافی بادشاہوں اور سربراہان ریاست کے جملہ متعلقین کو بھی حاصل ہے، اور اس کی دلیل شارحین قانون یہ پیش کرتے ہیں کہ سربراہان ریاست اور ان کے متعلقہ لوگوں کے بارے میں عدالتی کارروائی کی اجازت ان کی مہمان نوازی اور توقیر و احترام سے ہم آہنگ نہیں ہے، مگر یہ دلیل عقل و منطق کے پیمانے پر پوری نہیں اترتی، کیونکہ جو سربراہ مملکت اس حد تک گر جائے کہ ارتکاب جرم کرنے لگے وہ حدود ضیافت سے خود ہی باہر ہو جاتا ہے اور کسی توقیر و احترام کا مستحق نہیں رہتا یہی بات ان کے حاشیہ برداروں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس قسم کی قانونی معافی ایک قدیم روایت ہے جس پر اس وقت عمل ہوتا تھا جب جدید قوانین نے قانونی مساوات کو اختیار نہیں کیا تھا مگر اس روایت پر آج تک اس لیے عمل ہو رہا ہے کہ تمام ممالک اسے تسلیم کیے ہوئے ہیں اور اسے بین الاقوامی قوانین کا ایک حصہ بنائے ہوئے ہیں۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ بین الاقوامی قوانین نے اس درجہ تیزی سے ترقی نہیں کی ہے جس درجہ تیزی سے ملکی قوانین نے ترقی کی ہے۔

(۳) سفارتی نمائندگان (Diplomatic Corps) کی امتیازی حیثیت

جدید قوانین غیر ممالک کی نمائندگی کرنے والے سفراء اور ان کے متعلقہ افراد اور اہل خاندان کو اس بات سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کہ انہیں اس ملک کے قانون کے ماتحت ماخوذ کیا جائے جس میں وہ کام کر رہے ہیں۔ شارحین قانون اس استثناء کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ سفارتی افراد جس ملک میں کام کر رہے ہیں اس ملک میں وہ اپنے ملک کی نمائندگی کرتے ہیں اور ایک ریاست کو دوسری ریاست پر سزا کے اجراء کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ نیز ان کا مستثنیٰ قرار دیا جانا اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ وہ اپنے فرائض بخوبی انجام دے سکیں اور گرفتاری تفتیش اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عدالتی کارروائیوں کے چکر میں الجھ کر ان کے فرائض میں خلل واقع نہ ہو۔ ان دونوں دلیلوں کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ سفارتی نمائندہ بھی دراصل غیر ممالک کا ایک باشندہ ہے اور ہر ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسری ریاست کے باشندے کے ارتکاب جرم پر سزا جاری کرے اور اگر سفارتی نمائندے سے پہ قانون جاری ہو اور وہ قانون کا احترام کرتا ہو، اس کی اطاعت کرتا ہو اور اپنے آپ کو قانون کی زد میں نہ آنے دیتا ہو تو اس بات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ قانون کے اجراء سے اس کے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی ہو سکتی ہے۔

(۴) قانون ساز اداروں کے ممبروں کی امتیازی حیثیت:

جدید قوانین نیابتی ممالک میں منتخب قومی نمائندوں کو ان کے ان اقوال پر سزا سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں جو انہوں نے اپنے فرائض کی ادائیگی کے دوران کہے ہوں۔ مصری دستور میں بھی اس اصول کو اختیار کیا گیا ہے اور پارلیمان کے ممبروں کو ان کے ان افکار و آراء پر مستثنیٰ کر دیا گیا ہے جس کا اظہار وہ ایوان میں کریں[1] یعنی انہیں ان جرائم سے معاف کر دیا گیا [illegible] وہ زبان سے کریں یا لکھ کر کریں۔ اس معافی کا منشاء یہ ہے کہ ممبران پارلیمان کو اس قدر آزادی میسر ہو کہ وہ اپنے فرائض [illegible] بی انجام دے سکیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس استثناء سے اصولِ مساوات کی سخت خلاف ورزی ہوتی ہے کیونکہ پارلیمان کے علاوہ دیگر نیابتی ادارے [illegible] بھی ہوتے ہیں انہیں یہ قانونی تحفظ حاصل نہیں جو ممبران پارلیمان کو حاصل ہے پھر ایسے افراد بھی ہوتے ہیں جنہیں عمومی مسائل میں اعضائے پارلیمان سے بھی زیادہ عمل دخل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود انہیں وہ تحفظ حاصل نہیں ہے جو ممبران پارلیمان کو دیا گیا ہے۔

(۵) امراء کی حیثیت کا امتیاز:

جدید قوانین نے متعدد صورتوں میں دولت مندوں کو غریبوں پر ترجیح دی ہے۔ اس کی مثال مصری قانون میں تفتیشِ جرم کا قانون ہے جس کی رو سے عدالت اس امر کی پابند ہے کہ بیشتر جرائم میں ملزم کے حبس کا حکم دیدے اور ملزم پر ایک مالی ضمانت لازم کر دے کہ اگر ملزم وہ مالی ضمانت ادا کر دے تو اس پر حبس کے نفاذ کو اپیل کے فیصلے تک روک دیا جائے اور اگر وہ رقم نہ ادا کر سکے تو اپیل کے نتیجہ کا انتظار کیے بغیر اسے محبوس کر دیا جائے[2] اصول مساوات کی یہ سراسر خلاف ورزی ہے کیونکہ مالدار ہمیشہ ضمانت ادا کر کے اپنے اوپر نفاذ حکم کو مؤخر کرا سکتا ہے۔ جبکہ غریب اکثر مالی ضمانت کی ادائیگی سے قاصر ہوتا ہے اور اس طرح اس پر علی الفور حکم کا اجراء ہو جاتا ہے۔

اگرچہ تفتیش جرم کے اس قانون میں محبوس ملزم کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ اپنی قید پر اعتراض کرے اور عدالت اس کے اعتراض پر غور کر کے اس سے مالی ضمانت کی شرط ختم کر دے۔ بہر طور مالی ضمانت اصول مساوات کے خلاف ہے کیونکہ مال دار آدمی ہمیشہ مالی ضمانت ادا کر کے اپنے آپ کو قید سے بچا سکتا ہے جبکہ غریب آدمی بیشتر حالات میں ادائے ضمانت سے عاجز ہوتا ہے اور اس طرح قید میں پڑا رہتا ہے اور

---

[1] دستور مصر، مادہ ۱۰۹

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ عدالت اس کو اس الزام سے بری قرار دیدے جس الزام میں اسے محبوس کیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر کسی جرم کے محبوس رہا اور اس وجہ سے محبوس رہا کہ وہ ضمانت نہیں ادا کر سکتا تھا یا زیادہ واضح الفاظ میں وہ اس لئے محبوس رہا کہ وہ غریب تھا۔

(۶) سماج کے ممتاز افراد کا امتیاز

جدید قوانین سماج کے سرکردہ افراد کو باقی ماندہ افراد پر ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ مصری قانون کے مطابق وکیل سرکار کسی بھی ملزم کے خلاف بغیر کسی ادارے کی اجازت لیے مقدمہ دائر کر سکتا ہے لیکن اگر ملزم سرکاری ملازم یا وکیل، ڈاکٹر، ممبر پارلیمان یا کوئی نمایاں شخصیت ہو تو سرکاری وکیل مخصوص اداروں کی اجازت کے بغیر مقدمہ دائر نہیں کر سکتا نیز سرکاری وکیل سرکاری ملازم، ڈاکٹر اور وکیل کو محکمانہ سزا پر اکتفا کرتے ہوئے ان کے مقدمے کو عدالت میں لے جانے سے روک سکتا ہے اس طرح ملزم فوجداری سزا سے بچ جائے گا جبکہ یہ تحفظ معاشرے کے عام افراد کو حاصل نہیں ہے۔

اگر کسی جرم کے وقوع سے کوئی شخص متاثر ہو جائے تو وہ متاثر فرد مصری قانون کی رو سے اپنے نقصان کا معاوضہ طلب کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں عدالتیں معاوضے کی مقدار کے تعین کا مطالبہ کرنے والے شخص کی سماجی اور مالی حیثیت ملحوظ رکھتی ہیں اور یہ امر مدنظر رکھتی ہیں کہ متاثر فرد کو اس جرم سے کس قدر نقصان پہنچا اور کس قدر اس کا مفاد ضائع ہوا اگر ایک کمپنی کا منیجر اور اس کمپنی کا ایک مزدور ایک ہی حادثے میں ایک سے نقصانات سے دوچار ہو کر معاوضے کا مطالبہ کریں تو کمپنی کے منیجر کے حق میں ایک بہت بڑے معاوضے کا فیصلہ ہوگا جبکہ مزدور کے حق میں انتہائی حقیر معاوضے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

مصری قانون اس طریقے پر ان معاوضوں میں بھی کاربند رہا ہے جو اس نے کارکنوں کے لئے اثنائے عمل واقع ہونے والے حادثات [illegible] کے بارے میں مقرر کیے ہیں جن میں کارکن بیکار و معذور ہو جائے یا وفات پا جائے؛ چنانچہ کارکن کو یا کارکن کے وارثوں کو مقررہ مدت میں ایک خاص وقت کے لیے جو معاوضہ دیا جاتا ہے اس میں کارکن کا مرتبہ اور مقام ملحوظ ہوتا ہے اگر وہ اپنے مرتبے کے لحاظ سے کمتر ہو تو اس کا معاوضہ کمتر ہوگا اور وہ اپنے مرتبے کے لحاظ سے زیادہ ہو تو اس کا معاوضہ بڑھ جائے گا[1] اس طریقہ کار کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک ہی

---

[1] ملاحظہ فرمائیے مصری قانون عقوبات کا مادہ نمبر ۲۵ تا ۲۹ (۶۴-۱۹۳۶ء) جو متعلق ہے مزدوروں کے متاثر ہونے اور ان سے متعلق جدول سے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کارخانے میں ایک ہی حادثے میں یکساں حالات میں دو کارکن متاثر ہو جائیں اور ان میں سے ہر ایک کا داہنا بازو، داہنا ہاتھ یا داہنا انگوٹھا (بطور مثال) ضائع ہو جائے تو دونوں میں سے کمتر مرتبے والے کارکن کا معاوضہ اپنے ساتھی سے کمتر ہو گا۔

۲۳۵- قانون اور شریعت کے درمیان موازنہ:-

جدید قوانین میں نظریہ مساوات دم بریدہ اور ناقص ہے کیونکہ جدید قوانین کے قانون مساوات میں سربراہ مملکت اور عوام الناس کے درمیان اور حاکم و محکوم کے درمیان مساوات موجود نہیں ہے اس میں مختلف افراد اور جماعتوں کے درمیان مساوات قائم نہیں ہے اور اس میں دولت مند اور غریب کے درمیان مساوات ملحوظ نہیں ہے۔

وہ حضرات جن کو اس حقیقت کا علم نہیں ہے وہ یقیناً اس سے آشنا ہونے کے بعد حیران ہوں گے۔

جو نظریہ مساوات جدید قوانین میں نامکمل و ناتمام ہے وہ شریعت اسلامیہ میں بہر لحاظ مکمل و تمام ہے بلکہ یہی نہیں کہ شریعت جدید قوانین سے اس مکمل نظریہ مساوات میں ممتاز ہے بلکہ شریعت اسلامیہ کو یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ اس نے اس مکمل نظریہ مساوات کو جدید قوانین سے چودہ صدی قبل اختیار کیا تھا جبکہ جدید قوانین نظریہ مساوات سے اٹھارہویں صدی کے آخر میں متعارف ہوئے۔

مکمل مساوات کے علم بردار مثالیت پسند مفکرین کو چاہیئے کہ وہ شریعت اسلامیہ کی جانب رجوع کریں، کیونکہ وہ جس مساوات کی تلاش میں ہیں وہ شریعت اسلامیہ میں موجود ہے اور نہ صرف موجود ہے بلکہ شریعت نے ایسی مساوات نامہ قائم کی ہے جس میں بناوٹ کی عمدگی، ساخت کی پختگی اور قانونی انصاف کا اس قدر مکمل و حسین امتزاج موجود ہے کہ دیکھنے والی آنکھیں حیران اور سوچنے والی عقلیں درماندہ ہو جائیں۔ بہرحال ان مثالیت پسند مفکرین کے خوابوں کی تعبیر اور ان کی آرزوؤں کی تکمیل شریعت کی قائم کردہ مساوات ہی میں ہے۔

۲۳۶- شریعت اسلامیہ کا نظریہ مساوات:-

شریعت اسلامیہ جس وقت نازل ہوئی اسی وقت وہ مکمل نظریہ مساوات کی حامل تھی اور ایک ایسی جامع اور مطلق مساوات قائم تھی جس میں نہ کوئی شرائط تھیں اور نہ کوئی استثناء، بلکہ یہ ہر لحاظ سے ایک مکمل مساوات تھی۔ ایک مکمل مساوات افراد کے درمیان، ایک مکمل مساوات مختلف گروہوں اور جماعتوں کے درمیان، ایک مکمل مساوات متعدد نسلوں کے درمیان، ایک مکمل مساوات حاکم و محکوم کے درمیان اور ایک مکمل مساوات سربراہ مملکت اور عوام

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الناس کے درمیان کسی شخص کو دوسرے شخص پر کوئی فضیلت و برتری نہیں۔ سفید کو کالے پر کوئی وجہ امتیاز نہیں اور عربی کو عجمی پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے۔

ارشادِ الٰہی ہے۔

يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ (الحجرات ۱۳)

اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی اس امر کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا:۔

"لوگ ایک کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں سوائے تقویٰ کے"۔

اور فرمایا:

"اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعے جاہلی نخوت اور آباؤ اجداد پر فخر کو ختم فرما دیا، کیونکہ تمام انسان اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔ اصل یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک زیادہ مکرم انسان زیادہ پرہیزگار انسان ہے"۔

غرض قوموں اور نسلوں کے فرق کے باوجود شریعت اسلامیہ کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں۔ وہ حقوق و واجبات میں بھی مساوی ہیں اور مسئولیت میں بھی مساوی ہیں، اور اس طرح مساوی ہیں جیسے کنگھی کے دندانے برابر ہوتے ہیں کہ کوئی بھی دندانہ بڑا یا چھوٹا نہیں ہوتا اور تمام انسان اس طرح مساوی ہیں جس طرح ایک مرد اور ایک عورت کی اولاد کو مساوی ہونا چاہیے۔ چونکہ ان کی اصل ایک ہے اس لیے وہ حقوق و واجبات میں بھی مساوی ہیں اور مسئولیت میں بھی۔ کسی شخص کو دوسرے پر اس قسم کی کوئی برتری حاصل نہیں ہے جس طرح آج اہلِ انگلستان و فرانس کو اپنی محکوم نوآبادیوں کے انسانوں پر حاصل ہے اور کسی سفید کو کالے پر کوئی امتیاز نہیں ہے جیساکہ سفید فام امریکی کو سیاہ فام امریکی پر فضیلت حاصل ہے اور کسی عربی کو کسی عجمی پر ترجیح نہیں ہے، یعنی کسی نسل کو دوسری نسل پر کوئی ترجیح نہیں ہے، جیسے جرمنی اور یورپ کے دیگر ممالک دوسری نسلوں پر اپنی برتری کے دعوے دار رہے ہیں۔

شریعت اسلامیہ میں لوگوں کے درمیان فرق و امتیاز کی واحد اساس تقویٰ ہے، مگر اس امتیاز کی بھی کچھ حدود مقرر ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ کہ یہ برتری دنیا میں نہیں بلکہ عند اللہ ہے۔ اس کے یہاں پرہیزگار آدمی مکرم و مقرب ہے مگر اللہ کے یہاں مکرم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس پرہیزگار شخص کو پرہیزگاری کی بناء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر دنیا میں دوسرے لوگوں سے زیادہ حقوق حاصل ہو جائیں۔ پرہیزگاری تعلق الٰہی پر تو اثر انداز ہو سکتی ہے مگر انسانی روابط پر اثر انداز نہیں ہوتی اس لیے پرہیزگاری کی بنیاد پر انسان کو جو برتری حاصل ہوتی ہے وہ معنوی برتری ہے، مادی برتری نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ اصول مساوات کو اس قدر وسیع دائرے میں منطبق کرتی ہے جس قدر وسیع دائرے میں انسان اس کا تصور کر سکتا ہے۔ چنانچہ نصوص شریعت سربراہوں اور عوام الناس، بادشاہوں اور رعایا مختلف ممالک کے سیاسی نمائندوں اور عام لوگوں، مال داروں اور غریبوں اور سماج کے ممتاز افراد اور معاشرے کے دھتکارے ہوئے لوگوں میں کوئی فرق روا نہیں رکھتیں۔ ذیل میں ان صورتوں کے احکام بیان کر رہے ہیں کہ جہاں قوانین جدیدہ میں عدم مساوات کی مثالیں ہم دے چکے ہیں۔

۲۴۷ ۔ سربراہان مملکت اور عوام کے درمیان مساوات:

شریعت اسلامیہ اجرائے قانون میں سربراہان ریاست اور عوام کو مساوی قرار دیتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کو ان کے جرائم پر مسئول گردانتی ہے اس لیے شریعت اسلامیہ کی نظر میں سربراہان ریاست صرف اشخاص ہیں ان کی کوئی ذاتی تقدیس نہیں ہے اور نہ انہیں دوسروں پر کوئی امتیاز حاصل ہے۔ کوئی بھی ارتکاب جرم کرے وہ اسی طرح مستحق سزا ہے جس طرح کہ کوئی بھی شخص مستحق سزا ہو سکتا ہے۔

خود رسول اللہ ﷺ جو نبی بھی تھے اور سربراہ ریاست بھی اپنے لیے کسی تقدس اور امتیاز کے دعوے دار نہیں تھے، بلکہ ہمیشہ یہی فرماتے۔

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ (الکھف: ۱۸)

میں تو بس تمہارے ہی جیسا بشر ہوں میرے پاس تو بس یہ وحی آتی ہے۔

هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا (الاسراء ۹۳)

میں بجز ایک آدمی اور رسول کے اور کیا ہوں۔

آپ کی ذات مبارکؐ اپنے خلفاء اور تمام مسلمانوں کے لئے اور چھوٹوں میں مساوات قائم کرنے کے سلسلے میں ایک نمونہ تھی۔ آپؐ کے پاس ایک دیہاتی آیا اور شانِ رسالت سے مرعوب ہو گیا آپؐ نے اس سے ارشاد فرمایا۔

"پر سکون رہو! میں بھی ایک عورت کا بیٹا ہوں جو قدید (سوکھا گوشت) کھاتی تھی۔"

ایک قرض خواہ نے آپؐ سے اپنے قرض کی ادائیگی میں شدت سے کام لیا حضرت عمرؓ اس کی جانب بڑھے تو آپ نے فرمایا۔

"ٹھہرو عمر! تمہیں چاہیئے کہ مجھے ادائیگی کا حکم کرو اور اسے صبر و سکون اختیار کرنے کی نصیحت کرو۔" [1]

---

[1] زاد المعاد ج ۱ ص ۵۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوران مرض الموت آپ فضل بن عباس اور حضرت علیؓ کا سہارا لیکر گھر سے باہر تشریف لائے اور منبر پر تشریف فرما ہو کر ارشاد فرمایا :-

"اے لوگو! اگر میں نے کسی کی کمر پر کوڑے مارے ہیں تو یہ میری کمر ہے وہ شخص مجھ سے اپنا بدلہ لے لے، اگر میں نے کسی کی بے عزتی کی ہے تو وہ میری عزت سے اپنا بدلہ لے لے، اگر میں نے کسی کا مال لیا ہے تو وہ میرے مال میں سے اپنا حصہ وصول کرے اور میری دشمنی سے ہرگز نہ ڈرے کیونکہ دشمنی کرنا میرا کام نہیں ہے بلکہ میرے نزدیک تو تم میں سے سب سے محبوب شخص وہ ہے جس کا میرے اوپر کوئی حق ہو اور وہ مجھ سے وصول کرلے یا مجھے اس حق کی اجازت دیدے تاکہ جب میں اپنے رب سے ملاقات کروں تو میری ذات ہر ذمے داری سے پاک ہو"

یہ بیان فرما کر آپؐ منبر سے اتر آئے اس کے بعد نماز ظہر ادا فرمائی پھر منبر پر تشریف فرما ہوئے اور دوبارہ انہی جملوں کا اعادہ فرمایا۔[1]

بعد ازاں آپؐ کے خلفاء بھی آپ کے طریقے اور آپ کی ہدایت کے مطابق عمل پیرا ہوئے، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ بیعت خلافت سے فارغ ہوتے ہی منبر پر تشریف فرما ہوئے اور اس طرح مساوات کو قائم فرمایا اور امتیاز کو ختم فرمایا!

"اے لوگو! میں تمہارا والی بنا ہوں اگرچہ میں تم سے بہتر نہیں ہوں، میں جو اچھا کام کروں تم اس کام میں میری مدد کرو، اگر کوئی برا کام کروں تو مجھے درست کردو"

ساتھ ہی خطبے کے آخر میں یہ بھی ارشاد فرمادیا کہ جس قوم نے خلیفہ کو منتخب کیا ہے اس قوم کو خلیفہ کو معزول کر دینے کا بھی اختیار ہے، چنانچہ فرمایا۔

"جب تک میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتا رہوں تم بھی میری اطاعت کرتے رہو اور جب میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے"[2]

حضرت عمرؓ خلیفہ مقرر ہوئے تو انہوں نے مساوات پر اور زیادہ زور دیا، بلکہ انہوں نے تو یہاں تک رائے اختیار کی کہ ظالم خلیفہ کا قتل کر دینا درست ہے، چنانچہ آپ نے ایک دن تقریر کرتے ہوئے فرمایا۔

"میں چاہتا ہوں کہ اگر میں اور تم ایک جہاز میں سوار ہوں جو سمندر کی موجوں میں دائیں بائیں ہچکولے لے رہا ہو تو بھی لوگوں کو اپنے میں سے ایک والی مقرر کر لینا چاہیئے اگر وہ درست چلتا رہے تو اس کی اطاعت کرتے رہیں اور اگر وہ منحرف ہو جائے تو اسے قتل کردیں"

---

[1] تاریخ ابن الاثیر، ج ۲، ص ۱۵۴۔

[2] تاریخ ابن الاثیر ج ۲ ص ۱۶۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حضرت طلحہؓ بولے۔

"آپ نے یہ کیوں نہیں فرمایا، کہ اگر کجروی اختیار کرے تو اسے معزول کر دیں۔"

فرمایا۔

"نہیں! قتل کر دینا، بعد میں آنے والوں کے لئے سامان عبرت ہوگا۔"[1]

حضرت ابوبکرؓ نے خود اپنی ذات سے بدلہ دیا اور گورنروں سے عوام کا بدلہ دلوایا۔ یہی طریقہ حضرت عمرؓ نے پوری سختی کے ساتھ اختیار کیا اور متعدد مرتبہ اپنی ذات سے بدلہ دیا،[2] اور جب ان سے اس بارے میں گفتگو کی گئی تو آپ نے فرمایا "میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنی ذات سے بدلہ دیتے ہوئے دیکھا ہے اور ابوبکرؓ اپنے آپ سے بدلہ دیتے تھے اس لئے میں بھی اپنی ذات سے بدلہ دیتا ہوں۔"

اس مسئلے میں حضرت عمرؓ کے تشدد کی ایک مثال یہ ہے کہ آپ نے ایک شخص کو مار دیا، اس نے "میری حیثیت دو لوگوں میں سے کسی ایک کی ہے، یا اس شخص کی جو نادان ہو اور بعد میں اسے علم ہوا ہو یا اس شخص کی جس نے غلطی کی ہو اور اسے معاف کر دیا گیا ہو۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "تم ٹھیک کہتے ہو۔ لو! آگے بڑھ کر اپنا بدلہ لے لو۔"[3]

حضرت عمرؓ نے اپنے گورنروں کو بھی اسی طریقے پر چلایا جس روش پر خود چلے، آپ نے عوام پر ظلم و زیادتی کرنے والے ہر گورنر سے ایک عامی کو بدلہ دلوایا، بلکہ تمام لوگوں کی موجودگی میں حج کے دوران تمام شہروں کے گورنروں کو بلا کر ان کے سامنے یہ تقریر فرمائی۔

"اے لوگو! میرے گورنر تمہارے پاس اس لئے نہیں جاتے کہ وہ تمہارے چہروں پر ماریں اور تمہارا مال لے لیں بلکہ میں تو گورنر اس لئے بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں تمہارا دین سکھائیں اور تمہارے نبی کی سنت سکھائیں۔ اگر کوئی گورنر اس روش سے ہٹ جائے تو اس کا معاملہ میرے پاس لایا جائے، قسم بخدا! میں اس سے ضرور بدلہ دلواؤں گا۔"[4]

یہ سن کر حضرت عمرو بن العاص کھڑے ہو گئے اور کہنے لگے۔

---

[1] تاریخ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۳۰۔

[2] ابن الجوزی، سیرت عمر بن الخطاب، ص ۱۱۳-۱۱۵۔

[3] الام، ج ۷، ص ۴۴

[4] ابو یوسف، الخراج، ص ۶۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"مسلمانوں کا ایک شخص اگر عوام کا نگران اور والی ہے اور وہ عوام میں سے کسی شخص کو تادیب کرتا ہے، تو آپ کی رائے یہ ہے کہ آپ اس سے بھی بدلہ دلوائیں گے؟"

"قسم بخدا میں اس سے بھی بدلہ دلواؤں گا۔ اور میں کس طرح بدلہ نہ دلواؤں جبکہ میں نے خود نبی ؐ کو دیکھا کہ آپ اپنی ذات کا بدلہ دیتے تھے۔"[1]

غرض شریعت اسلامیہ میں یہ طریقہ رائج رہا کہ خلفاء بادشاہوں اور گورنروں پر عام طریقے سے عام عدالتوں میں قانونی چارہ جوئی ہوتی، حضرت علی بن ابی طالب کی دورانِ خلافت ایک زرہ گم ہوگئی، وہ زرہ ایک یہودی کے پاس ملی، مگر یہودی نے دعوٰی کیا کہ وہ اس کی اپنی ہے حضرت علی اپنا دعوٰی قاضی کے پاس لیکر گئے اور قاضی نے یہودی کے حق میں فیصلہ دیدیا اور حضرت مغیرہ جو کوفہ کے گورنر ہیں ان پر زنا کی تہمت لگائی گئی تو ان پر ان کی جانب منسوب جرم کی بنا پر عام طریقے کے مطابق قانونی کارروائی عمل میں آئی۔

تاریخ بیان کرتی ہے کہ مسلمانوں کا خلیفہ مامون کسی شخص کے ساتھ اپنا کوئی نزاع لیکر بغداد کے قاضی یحییٰ بن اکثم کی عدالت میں گیا، مامون کے پیچھے مامون کا خادم اس کے بیٹھنے کے لئے قالین اٹھائے ہوئے تھا، مگر قاضی نے خلیفہ کو اس امر کی اجازت نہیں دی کہ وہ رعایا کے ایک فرد کے مقابلے میں امتیازی نشست اختیار کرے، بلکہ انہوں نے مامون کو نصیحت کی "اے امیر المومنین! اپنے ساتھی کے مقابلے میں امتیازی نشست اختیار نہ کیجیے" مامون یہ سن کر شرمندہ ہوا اور اس شخص کے لئے بھی (جس سے نزاع تھا) ایک قالین منگوا کر بچھوایا۔

خلیفہ اور گورنروں یا عوام الناس کے درمیان ہونے والے متعدد نزاعات کا فیصلہ خالص شرعی طریقے پر (یعنی بذریعہ تحکیم) ہوا کرتا تھا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے پیطریقہ اپنایا فرمایا۔ حضرت عمرؓ نے کسی شخص سے برائے تعین قیمت ایک گھوڑا لیا، آپ نے اس پر سواری کی مگر وہ گھوڑا ہلاک ہوگیا۔ گھوڑے کے مالک نے آپ سے جھگڑا کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا، میں تیرے اور اپنے درمیان ایک شخص کو ثالث مقرر کیے دیتا ہوں وہ شخص بولا میں بطور ثالث شریح عراقی کو پسند کرتا ہوں۔ شریح نے حضرت عمرؓ سے کہا "آپ نے اس سے گھوڑا صحیح سالم حالت میں لیا تھا، اس لئے آپ کی ذمے داری ہے کہ اسے صحیح سالم واپس لوٹائیں"، شریح کے اس منصفانہ فیصلے نے ہی حضرت عمرؓ کو شریح کو قاضی مقرر کرنے پر آمادہ کیا تھا۔[2]

شریعت اسلامیہ کے فقہاء نے اگرچہ امام یا اسلامی ریاست کے سربراہ کے بارے میں اس قدر

---

[1] تاریخ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۲۰۸

[2] کتاب الخراج لابی یوسف ص ۶۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شرائط بیان کی ہیں جو ہر شخص میں موجود نہیں ہوتیں مگر اس کے باوجود انہوں نے شرعی اور قانونی لحاظ سے امام کو جمہور عوام کے مساوی قرار دیا ہے اور اسے کسی قسم کی کوئی امتیازی حیثیت نہیں دی ہے۔ اس امر میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ گورنروں، حکام، سلاطین اور ان تمام بادشاہوں وغیرہ کو شامل ہے جنہیں اقتدار خلیفہ سے حاصل ہوا ہو۔

البتہ فقہاء کا اس امام کے بارے میں اختلاف ہے جس کے اوپر اور کوئی امام موجود نہ ہو۔ ایسے امام پر شرعی نصوص کے اجراء کے بارے میں فقہاء کرام کے دو نظریات ہیں۔

پہلا نظریہ ا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایسا امام جس کے اوپر کوئی امام نہ ہو ایسے فعل کا ارتکاب کرے جس پر حد واجب ہوتی ہے، جیسے زنا، مے نوشی اور تہمت۔ تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا سوائے قصاص اور ادائیگی مال کے، البتہ اگر وہ کسی انسان کو قتل کر دے یا کسی انسان کا مال تلف کر دے تو اس پر مواخذہ ہوگا۔ اس نظریے کی دلیل یہ ہے کہ حد حق اللہ ہے اور اس حق اللہ کے قیام کا امام ہی مکلف ہے اور یہ بات متعذر ہے کہ امام اپنے اوپر خود حد قائم کرے، کیونکہ حد رسوائی اور عذاب کی صورت میں قائم ہوتی ہے اور کوئی بھی شخص اپنے ساتھ ایسا سلوک نہیں کر سکتا اور کسی دوسرے شخص کو امام پر ولایت حاصل نہیں ہے کہ وہ اس پر حد کا اجراء مکمل کر دے اور کیونکہ وجوب حد کا فائدہ حد کے مکمل ہونے میں ہے پس اگر حد کی تکمیل دشوار ہو تو حد واجب نہیں ہوگی بخلاف قصاص اور ضائع شدہ اشیاء کے تاوان جیسے حقوق العباد کے کہ ان میں جس شخص کا حق ضائع ہوا ہے وہ خود اپنے حق کو وصول کرنے والا ہے اور اس صورت میں امام بھی غیر امام جیسا ہے۔ اگر اس شخص کو قوت کی احتیاج ہوگی تو عامۃ المسلمین اسے قوت بہم پہنچائیں گے تاکہ وہ اپنا حق وصول کر سکے۔ اس لئے حقوق العباد میں امام پر سزا کا وجوب اپنی تاثیر رکھتا ہے[1]

گزشتہ بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ حقوق جماعت کو متاثر کرنے والے جرائم میں اس امام کو سزا نہیں دی جائے گی جس سے اوپر اور کوئی امام نہ ہو، اس لئے نہیں کہ اسے سزا معاف ہے بلکہ اس لئے کہ اس پر سزا کا اجراء دشوار ہے کیونکہ اسے تو دوسروں پر ولایت حاصل ہے مگر کسی اور کو اس پر ایسی ولایت حاصل نہیں ہے کہ اس پر سزا جاری کر سکے۔ نیز اس لئے کہ حقوق جماعت کو متاثر کرنے والے جرائم میں ولایت امام کو حاصل ہے اور یہ ولایت افراد کو حاصل نہیں ہے۔ اگرچہ شریعت ان جرائم پر سزا واجب کرتی ہے مگر ان جرائم میں حق سزا یہ امام کی ولایت امام کو ان جرائم پر سزا دہی سے روکتی ہے جن کا ارتکاب خود امام نے کیا ہو۔ اس لئے کہ یہ بات معقول نہیں ہے کہ امام اپنی ذات پر سزا جاری کر کے اپنے آپ کو رسوائی اور عذاب کا نشانہ نہیں بنا سکتا تو جب سزا کا نفاذ دشوار ہے تو سزا بھی ممتنع ہو جائے گی اور لازم نہیں رہے گی۔

---

[1] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۶۰ - ۱۶۱۔

البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۰۔ الزیلعی، ج ۳، ص ۱۸۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گویا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فعل حرام حرام ہی رہے گا اور جرم بھی متصور ہوگا مگر سزا کے اجراء کا امکان نہ ہونے کی بناء پر سزا واجب نہ ہوگی۔ اس رائے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر امام شادی شدہ ہونے کی صورت میں زنا کرے اور اس کو کوئی شخص قتل کر دے تو قاتل پر سزائے قتل جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس شخص کو اس نے قتل کیا ہے اس کا خون مباح تھا۔[1] یہ اس لئے کہ شادی شدہ زانی کی سزا موت ہے اور چونکہ زنا کی سزا حدود میں سے ہے اور حدود کے اجراء میں نہ تو تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ انہیں معاف کیا جا سکتا ہے، اس لئے شادی شدہ زانی کا قتل واجب ہے اور اس برائی کو مٹانا لابدی اور حدود اللہ کو نافذ کرنا ناگزیر ہے۔ اس لئے جو شخص شادی شدہ زانی کو قتل کر دے وہ اپنا ایک فرض پورا کرتا ہے اس لئے اسے قاتل نہیں قرار دیا جا سکتا۔

رہے افراد کے حق پر اثر انداز ہونے والے جرائم جیسے قتل کرنا یا زخمی کر دینا تو ان جرائم میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ امام جس پر کوئی امام نہ ہو ان جرائم میں ماخوذ ہوگا اور اس کو سزا دی جائے گی کیونکہ ان جرائم میں سزا کی تکمیل کا اصل اختیار امام کو نہیں بلکہ اس شخص کو ہے جس پر زیادتی ہوئی ہے یا اس کے اولیاء کو ہے اور امام ان جرائم میں سزاؤں کا اجراء افراد کی جانب سے بطور نیابت کرتا ہے اور اس لئے کرتا ہے تاکہ ظلم نہ ہو اور دوسرے کو نقصان نہ ہو اس لئے اگر امام اس نوع کے کسی جرم کا ارتکاب کرے تو سزا کی تکمیل کا اصل حق رکھنے والے افراد امام پر سزا کی تکمیل کا مطالبہ کریں گے اور اس میں عدالت اور معاشرے سے مدد لیں گے، اور اگر کچھ افراد بغیر عدالتی کارروائی کے سزا کی تکمیل کرا دیں تو بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اپنے حق کی تکمیل کی ہے۔[2]

اگر امام اپنا کوئی نائب یا قاضی ایسا مقرر کر دے جسے ہر جرم کے بارے میں فیصلے کا اختیار ہو تو اس نائب یا قاضی کا یہ حق ہوگا کہ وہ ہر جرم کے بارے میں امام پر مواخذہ کرے، خواہ وہ جرم حق اللہ میں سے ہو یا حق العباد میں سے۔[3] گویا آج کے تقسیم اختیارات کے نظام کے مطابق اگر عدالتوں کو شریعت کی تنفیذ کا کام سپرد کر دیا جائے تو یہ عدالتیں اس امام پر جس سے بالاتر کوئی امام نہیں ہے ہر اس جرم پر سزا جاری کر سکیں گی جس کا اس نے ارتکاب کیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے اس نظریے پر یہ گرفت کی گئی ہے کہ یہ نظریہ ایک کمزور بنیاد پر قائم ہے کیونکہ امام در اصل معاشرے کا نائب ہے اور شریعت اسلامیہ کا خطاب جماعت مسلمہ سے ہے نہ کہ صرف امام سے اور جماعت نے امام کو اسی لئے مقرر کیا ہے تاکہ وہ احکام شریعت نافذ کرے اور جماعتی مفاد کو ملحوظ رکھے۔ پس اگر کوئی شخص ارتکاب جرم کرے تو امام اس کو اس لیے سزا دے گا کہ اسے جماعت نے بطور نیابت نصوص شریعت کے نفاذ کا اختیار

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی، ج ۴، ص ۲۶۰۔

[2] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۶۱۔

[3] بحوالہ سابق۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیا ہے اور اگر امام خود جرم کا ارتکاب کرے تو جماعت کو اس کا حق واپس مل جائے گا اور جماعت امام پر سزا جاری کرے گی اس لیے کہ ارتکاب جرم کی صورت میں امام جماعتی نیابت کا اہل باقی نہیں رہا ہے۔

نظریہ دوم :- دوسرا نظریہ ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا ہے۔ یہ حضرات مختلف جرائم میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے بلکہ امام کو ہر جرم کے باب میں مسئول قرار دیتے ہیں خواہ وہ جرم حق اللہ سے متعلق ہو یا اس کا تعلق حق العباد سے ہو، کیونکہ نصوص شریعت عام ہیں اور جرائم تمام لوگوں پر حرام ہیں جن میں امام بھی شامل ہے۔ اس لئے اگر امام بھی ارتکاب جرم کرے تو وہ بھی مستحق سزا ہے ابو حنیفہؒ کی طرح ائمہ ثلاثہ نفاذ سزا کے امکان پر غور نہیں کرتے، کیونکہ سزاؤں کا نفاذ صرف امام نہیں کرتا بلکہ وہ اور اس کے نائبین دونوں کرتے ہیں۔ اس لئے اگر امام ارتکاب جرم کرے اور اس پر سزا کا حکم جاری کر دیا جائے تو امام کے وہ نائبین جنہیں نفاذ سزا کا اختیار حاصل ہے وہ امام پر سزا جاری کریں گے۔[1]

فقہاء کرام نے صرف سربراہ مملکت کے ارتکاب جرم پر سزا کے بیان پہ اکتفاء نہیں کیا، بلکہ اس باب میں بھی گفتگو کی ہے کہ کیا ارتکاب جرائم سے سربراہ مملکت معزول ہو جاتا ہے، چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ امام اپنی خواہشوں کی حکمرانی اور ہوائے نفس کے غلبے کے تحت محرّمات کا ارتکاب اور برائیوں کے اختیار کرنے معزول ہو جاتا ہے کیونکہ ارتکابِ محرمات فسق ہے اور فسق کی موجودگی میں امامت قائم نہیں ہوتی اور مستقل فاسقانہ روش اختیار کرنے سے امامت کا انعقاد نہیں ہوتا۔[2]

۳۴۸۔ غیر ممالک کے سربراہان۔

شریعت اسلامیہ چونکہ خود اسلامی مملکت کے سربراہ اعلیٰ کے امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھتی تو وہ بدرجۂ اولیٰ کسی غیر ملک کے سربراہ کو بھی قانونی امتیاز عطا نہیں کرتی ہے بلکہ شریعت ممالک غیر کے سربراہان اور ان کے افراد حاشیہ پر بھی ان کی اسلامی ریاست میں موجودگی کے دوران جاری ہوتی ہے، اس لیے اگر ممالک غیر کے سربراہان کسی جرم کا ارتکاب کریں تو وہ مستحق سزا ٹھہریں گے اور ابو حنیفہؒ کی یہ رائے کہ امام پر جماعتی حقوق کو متاثر کرنیوالے جرائم میں اجرائے سزا ممکن نہیں ہے، یہ رائے ممالک غیر کے سربراہان کے ضمن میں قطعاً مفید نہیں ہے کیونکہ اس رائے کی اساس تو یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ امام اپنے اوپر سزا جاری کرے، یہاں اجرائے سزا خود امام پر نہیں ہے بلکہ غیر امام پر ہے۔

---

[1] المدونۃ، ج ۱۶، ص ۷۵۔ مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۲، ۲۹۶، ۲۹۷۔ الاقناع، ج ۴، ص ۲۴۴، ۲۵۴
الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۲۴۳، ۳۴۳ تا ۳۸۲ المہذب، ج ۲، ص ۱۸۹۔
الأم، ج ۶، ص ۳۰۷۔ فقہ القرآن والسنۃ، ص ۹۷۔

[2] الماوردی، الأحکام السلطانیہ، ص ۱۴۔ اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۱۱۔

[3] ممالک غیر سے مراد دار الحرب میں واقع متحارب ممالک ہیں۔ اسلامی ممالک ایک دوسرے کے ممالک غیر نہیں

(بقیہ صفحہ ۴۱۵ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

البتہ دارالحرب کے ممالک کے سربراہان اور ان کے اہل حاشیہ شریعت کی تطبیق میں ابو حنیفہؒ کے اس نظریئے سے مستفید ہو سکتے ہیں جو ان کا مستأمن کے بارے میں ہے ظاہر ہے کہ دارالحرب کے ممالک کے سربراہان اور ان کے اہل حاشیہ مستأمن ہیں اور امام ابو حنیفہ کا مستأمن کے بارے میں یہ نقطۂ نظر ہے کہ مستأمن کو صرف ان جرائم میں سزا دی جا سکتی ہے جن سے افراد کے حقوق متاثر ہوتے ہوں اور انہیں حق جماعت پر اثر انداز ہونے والے جرائم میں سزا نہیں دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے سے متفق نہیں ہیں بلکہ وہی رائے رکھتے ہیں جو اس مسئلے میں باقی تمام ائمہ کی ہے کہ مستأمن کو دارالاسلام میں ہر قسم کے جرم کے ارتکاب پر سزا دی جائے گی بلہ

۲۳۹ - سفارت خانوں کے افراد۔

سفارت خانوں کے افراد دارالاسلام میں جس جرم کا بھی ارتکاب کریں گے ان پر سزا جاری ہو گی، خواہ ان جرائم کا تعلق حقوق افراد سے ہو یا حقوق جماعت سے۔ شریعت اسلامیہ میں بہرحال ایسی کوئی رعایت نہیں ہے جس کے تحت انہیں شریعت کے اجراء سے معاف کر دیا جائے، سوائے اس کے کہ ہم مستأمنین کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے اس نقطۂ نظر کو اپنائیں کہ مستأمن پر شریعت کا اجراء اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ ایسے جرم کا ارتکاب کرے جس سے کسی فرد کا حق متاثر ہوتا ہو اگر وہ جماعت کے حقوق پر اثر انداز ہونے والا کوئی جرم کرے تو اس پر شریعت کا اجراء نہیں ہو گا

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سفارت خانوں کے افراد میں سے وہی لوگ مستأمن قرار پائیں گے جو محارب ملک سے تعلق رکھتے ہیں، اسی کی نمائندگی کر رہے ہوں اور مسلمان بھی نہ ہوں، اگر وہ مسلمان جو کسی محارب یا کسی اسلامی ملک کی نمائندگی کر رہے ہوں وہ مستأمن متصور نہیں ہوں گے بلکہ ان کا حکم وہی ہو گا جو دارالاسلام میں مقیم کسی بھی مسلمان کا ہو سکتا ہے۔

سفارتی افراد کے ان جرائم پر اس گرفت میں شریعت محل اعتراض نہیں ہے کیونکہ شریعت تو ان کے اور ریاست کے عوام کے درمیان مساوات قائم کر رہی ہے اور ان کے بارے میں وہی طریقہ اختیار کر رہی ہے جو اس نے سربراہان ریاست کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ اصل اعتراض تو ان انسانی قوانین پر ہونا چاہیئے جو سفراء کی حمایت

(بقیہ صفحہ) ہیں۔ اور اسلامی ممالک کے سربراہ کسی جرم کا ارتکاب کریں تو شرعی اصولوں کے تحت انہیں معاف نہیں کیا جائے گا بلکہ وہ دارالاسلام میں کہیں بھی ارتکاب جرم کریں ان پر اس اسلامی ریاست میں سزا کا اجراء ممکن ہے، بلکہ ان جرائم پر بھی اجرائے سزا ہو گا جس کا ارتکاب وہ دارالحرب میں کریں۔

(تفصیل ملاحظہ فرمائیے: فقرہ نمبر ۲۱۸)

بلہ فقرہ نمبر ۲۱۴ اور بعد کے فقرے ملاحظہ فرمائیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں اور ان کو ان کے فرائض کی انجام دہی میں سہولت بہم پہنچانے کو دلیل بنا کر ان میں اور عوام میں فرق روا رکھتے ہیں، حالانکہ جرم کا ارتکاب کرنے والا سفارتی نمائندہ کسی حمایت و تحفظ کا مستحق نہیں ہے اور وہ اپنے فرض کی ادائیگی کے قابل ہی نہیں ہے۔ کسی غیر ملکی نمائندے کے لیے اس سے زیادہ تحفظ کی بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ شکوک و شبہات سے اپنے آپ کو بچائے اور ناجائز امور سے محتاط رہے۔ اگر یہ خطرہ بیان کیا جائے کہ نمائندے پر ارتکاب جرم کا الزام عائد کر کے اس پہ ناجائز دباؤ ڈالا جائے گا تو یہ خطرہ بے محل ہے، کیونکہ دباؤ کے بے شمار طریقے اس سے کہیں زیادہ آسان، مؤثر اور زود اثر ہیں۔ اس لئے سیاسی نمائندے کو عدالتی کارروائی سے محفوظ قرار دینا اسے دباؤ سے اور اس پر اثر انداز ہونے سے نہیں بچاتا۔ بہرحال سفارتی نمائندوں کو عدالتی کارروائی سے تحفظ کے جو دلائل دیئے جاتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی دلیل اس امر کا جواز نہیں پیدا کرتی۔

۴۰۲۔ قانون ساز ادارے کے ممبران۔

شریعت اسلامیہ کے اصول و ضوابط اس امر کی اجازت نہیں دیتے کہ ممبران پارلیمان کو پارلیمنٹ ہاؤس کے اندر قولی جرائم کے ارتکاب پر مستثنیٰ سمجھا جائے، کیونکہ شریعت اسلامیہ کسی بھی فرد کو دوسرے فرد پہ یا کسی جماعت کو دوسری جماعت پر ممتاز قرار نہیں دیتی، اور اس بات کی قطعاً اجازت نہیں دیتی کہ کسی بھی فرد یا جماعت کا خواہ کوئی بھی منصب یا فریضہ ہو، وہ فرد یا جماعت ارتکاب جرم کرے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس ضمن میں قانون جدید شریعت اسلامیہ پہ فوقیت رکھتا ہے مگر ادنیٰ تامل اور معمولی فکر سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ شریعت اس پہلو میں بھی قانون پہ عظیم ترین فوقیت رکھتی ہے۔ خواہ ہم اس مسئلے کا فنی لحاظ سے جائزہ لیں یا اسے اجتماعی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے پرکھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جدید قوانین قولی جرائم میں نفاق اور ریاکاری کو اساس بناتے ہیں اور صادق و کاذب کو یکساں مستحق سزا گردانتے ہیں۔ اس سلسلے میں جدید قوانین میں اصول یہ ہے کہ کوئی بھی شخص کسی دوسرے شخص پر تہمت نہیں لگا سکتا، گالی نہیں دے سکتا اور اس میں موجود کسی عیب کی نشاندہی نہیں کر سکتا، اگر وہ ایسا کرے گا تو مستحق سزا گردانا جائے گا خواہ وہ اپنے قول میں سچا ہو یا جھوٹا، مگر یہ اصول جہاں ایک طرف پاک بازوں کو جھوٹے لوگوں سے محفوظ رکھتا ہے، وہاں یہ اصول بدکاروں، مجرموں اور فاسقوں کو بھی سچوں کی زبان سے تحفظ دیتا ہے۔

اس اصول سے تو نیک و بد کا فرق ہی ختم ہو گیا، امتیاز خیر و شر ہی مٹ گیا اور بداخلاقی اور حسن اخلاق کے فاصلے ہی مٹ گئے۔ رہی تو وہ اصول ہے جس نے قوموں کے اخلاقی معیار کو زوال آشنا کر دیا ہے، کوئی نیکوکار کسی برے کو برا نہیں کہہ سکتا اور برا اپنی برائیوں میں جس قدر چاہے بڑھتا چلا جائے کیونکہ معاشرے میں اسے کوئی ڈر نہیں اور سماج میں اس پہ کوئی گرفت کرنے والا نہیں ہے۔ اس قانونی اصول کے ماتحت تو کوئی بھی شخص مسیات

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو ان کے اصل ناموں سے اور موصوفات کو ان کے اصل اوصاف سے نہیں پکار سکتا، کوئی بھی شخص زانی کو زانی، چور کو چور اور جھوٹے کو جھوٹا نہیں کہہ سکتا اگر کہے گا تو مستحق سزا ٹھہرے گا جبکہ زانی، چور اور جھوٹے کو قانونی تحفظ کے ساتھ ساتھ اس الزام پر مالی معاوضہ بھی دلایا جائے گا ہر چند کہ اس پر عائد کردہ الزام بالکل صحیح اور درست ہو۔

جرائم قول کے بارے میں قانون کا یہ اصول ہے جو لوگوں کو اس امر سے روکتا ہے کہ وہ سچ بولیں، برائی سے باز رہیں اور بدکار کے درجے کو گھٹائیں تاکہ نیکوکار نے اور نیکی کے درجے کو بلند کر سکیں۔

مصری قانون نے قوم پر اس اصول کے مطلق انطباق کی خطرناکی کو محسوس کرتے ہوئے اس میں درج ذیل چار استثناء کیے ہیں۔

(۱) پبلک سروس کے کسی افسر یا انتخابی حیثیت کے حامل کسی فرد یا سرکاری ملازمت میں مصروف کسی فرد پر اعتراض کیا جائے، اس صورت میں اگر معترض کی نیت درست ہو اور اس کا مقصد اس سرکاری کام، یا اس انتخابی ادارے خدمت عوام کے اس فرض کو نقصان پہنچانا نہ ہو اور وہ مقدور بھر لگاتے ہوئے اپنے الزام کو ثابت بھی کر دے تو اس معترض کو سزا نہیں دی جائے گی اور مصری قانون میں یہ استثناء اس لیے کیا گیا ہے تاکہ ملازم، شخص منتخب اور عوامی خدمت میں مصروف فرد کو معلوم ہو جائے کہ ان کے اعمال ہر وقت ہدف تنقید ہیں اور وہ ممکنہ حد تک اپنے طرز عمل کو بہتر بنائیں۔

(۲) قوم کو حق انتخاب دینے کی صورت میں انتخابی قوانین کے مادہ نمبر ۶۸ کے تحت الیکشن میں امیدوار شخص کے طرز عمل اور اخلاق کے بارے میں انتخابی مہم کے دوران درست اور صحیح باتیں کہی جا سکتی ہیں، جبکہ عام حالات میں یہی باتیں قانون عقوبات کے ذیل میں ممنوع ہوتی ہیں انتخابی مہم کے دوران یہ اجازت اس لیے دی گئی ہے تاکہ ہر امیدوار دوسرے امیدوار کے بارے میں اور ہر رائے دہندہ اپنے امیدوار کے طرز عمل اور اخلاق کے متعلق بلا خوف سزا جو چاہے کہہ سکے اور رائے دہندگان مختلف امیدواروں میں امتیاز کر سکیں اور ان کی روش اور اخلاق کے بارے میں تمام باتیں سن کر اس شخص کو منتخب کر سکیں جو ان کی نمائندگی کا صحیح معنی میں اہل ہے۔

(۳) پارلیمان کے انعقاد کے دوران مصری دستور کے مادہ نمبر ۱۰۹ کے تحت ممبران پارلیمان ایوان بالا اور ایوان زیریں میں جن خیالات و افکار کا اظہار کریں ان پہ کوئی گرفت نہیں ہے یہ دفعہ اس لیے تحریر کی گئی ہے تاکہ قوم کے نمائندے کسی مواخذے اور سزا کے خوف کے بغیر بلا روک ٹوک، جو چاہیں کہہ سکیں۔

لے مصری قانون عقوبات کا مادہ نمبر ۳۰۲ ملاحظہ فرمائیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ یہ صورت پہلی دونوں صورتوں سے مختلف ہے کیونکہ پہلی دونوں صورتوں میں قاذف (تہمت لگانے والا) سزا سے اسی وقت بچ سکتا ہے جب وہ اپنے قول میں سچا ہو، جبکہ ممبران پارلیمان خواہ اپنے قول میں صادق ہوں یا ان کے اقوال من گھڑت ہوں، وہ کسی بھی طرح نہ تو مستحق سزا ہیں اور نہ ان پر مواخذہ ہے۔

(۴) عدالتی کارروائی اور فیصلے کے دوران: قانون عقوبات کا مادہ ۳۰۹ یہ دفعہ بیان کرتا ہے کہ وہ قذف (تہمت) اور سب (گالی) سزا سے مستثنیٰ ہے جو دونوں فریق یا ان کے وکلاء عدالت کے سامنے اپنی زبانی یا تحریری صفائی کے ضمن میں لائیں اور اس قذف اور سب پر صرف دیوانی یا تادیبی کارروائی ہو سکتی ہے۔

بہر حال یہ امر قابل لحاظ ہے کہ قاذف (تہمت لگانے والے) اور ساب (برا بھلا کہنے والے) پر فوجداری سزا جاری نہیں ہوگی خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو۔

مصری قانون میں مندرجہ بالا اصول عمومی لحاظ سے دیگر تمام جدید قوانین میں بھی موجود ہے اور جو مصری قانون کی مستثنیات بیان ہوئی ہیں وہ بھی بیشتر جدید قوانین میں موجود ہیں۔

مصری قانون کی دفعات میں کھلم کھلا تضاد اور بے ربطی کی فنی خامی صاف نظر آتی ہے، چنانچہ اگر بنیادی اصول فرد کی ذاتی زندگی کے تحفظ کا حامی ہے تو اس کے مستثنیات فرد کی ذاتی زندگی اور پبلک لائف (عوامی زندگی) دونوں کو محل ہدف بنا دیتے ہیں اور اگر بنیادی اصول میں کسی کے بارے میں ہر سچا اور جھوٹا قول ممنوع ہے تو اس کے بعض مستثنیات میں صرف سچی اور درست باتیں غیر ممنوع ہیں اور بعض دیگر مستثنیات میں جھوٹ اور سچ دونوں ہی ممنوع ہیں، اس سے زیادہ تضاد اور بے ربطی اور کیا ہوگی۔

قانون کا اخلاقی اور اجتماعی نقص یہ ہے کہ اس نے فرد کی ذاتی زندگی کے تحفظ کو ملحوظ رکھ کر معاشرے کی اجتماعی زندگی کی خرابی اور بربادی کا خود ہی فیصلہ کر دیا ہے، کیونکہ افراد ہی سماج کی تشکیل کرتے ہیں، افراد اچھے ہوں گے تو معاشرہ بھی درست ہوگا، یہ تو نہیں ہو سکتا کہ افراد برے ہوں مگر ان سے تشکیل پانے والا معاشرہ صحت مند ہو۔ اس لئے بلاشبہ افراد کی ذاتی زندگی کو تنقید سے محفوظ قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ ان کا اخلاق تباہ ہو جائے اور ان کے نفوس میں تہذیبی پیکار دم توڑ جائے، برے افراد کے دلوں سے برائی کو اکھاڑے بغیر ان سے ایک صالح جماعت کیوں کر وجود میں لائی جا سکتی ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص ٹوٹی پھوٹی بوسیدہ اینٹوں سے مکان کی تعمیر کرے، یقیناً ایسی عمارت قائم نہیں رہ سکتی بلکہ جلد ہی زمین بوس ہو جائے گی۔

جرائم قولی میں شریعت اسلامیہ کا اساسی اصول یہ ہے کہ کذب و افترا ہر حال میں ممنوع ہے اور صدق و سچائی ہر صورت میں لازم ہے۔ اسی لیے شریعت اسلامیہ میں سچ بولنے والے پر کوئی سزا جاری نہیں ہوتی اور نہ اس شخص سے کوئی مواخذہ ہوتا ہے جو مسمیات کو ان کے اصل ناموں سے پکارے اور جو موصوفات کو ان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی حقیقی صفات کے ساتھ متصف کرے اگر کوئی شخص زانی کو زانی، چور کو چور اور جھوٹے کو جھوٹا کہے اور یہ ثابت بھی کر دے کہ وہ شخص ایسا ہی ہے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے۔

اس اصول میں کوئی استثناء نہیں ہے بلکہ ہر انسان عوامی ملازموں، نمائندوں اور پبلک امور کے انجام دینے والوں کے اعمال پر تنقید کر سکتا ہے اور اگر اپنے الزام ثابت کر سکے تو ان کے عیوب ان کی جانب منسوب کر سکتا ہے اور اگر اپنے الزام کو ثابت کر سکے تو ان کے پبلک امور کے ساتھ ان کے ذاتی اعمال اور ذاتی زندگی کو بھی زیر بحث لا سکتا ہے اور ان پبلک امور اور سرکاری کاموں میں مصروف افراد کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنے عیوب اور اپنے اعمال اور اپنی ذات کی صفائی منظر عام پر آنے کے شاکی ہوں۔

شریعت اسلامیہ نے پبلک ملازموں اور اسی قسم کے دیگر افراد کی نجی زندگیوں کو محفوظ نہیں قرار دیا ہے، جیسا کہ انہیں جدید قوانین میں تحفظ دیا گیا ہے اس لیے کہ شریعت، نفاق، ریا اور کذب کو تحفظ نہیں دے سکتی اور اس لیے کہ جو شخص اپنی ذاتی زندگی میں اچھا نہیں ہے وہ شریعت کی نظر میں اس بات کا اہل نہیں ہے کہ وہ پبلک زندگی میں آکر لوگوں کے معاملات سنبھالے۔

از روئے شریعتِ اسلامیہ ہر انسان انتخابات کے دوران بھی اور انتخابات کے علاوہ بھی ہر نیکوکار کو نیکوکار اور ہر بدکار کو بدکار کہہ سکتا ہے بشرطیکہ وہ بدکار کی بدکاری ثابت کر سکتا ہو اور ہر شخص جو پارلیمنٹ کا ممبر ہو یا کسی بھی مجلس کا ممبر ہو یا سرے سے کسی مجلس کا ممبر ہونے کا اہل ہی نہ ہو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ عیب کی جانب جو چاہے منسوب کرے بشرطیکہ وہ اپنے اس الزام کو ثابت کر سکتا ہو۔ شریعت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو موجودہ قانون کی طرح انتخابات کے دوران سچ بولنے کو جائز قرار دے اور انتخابات کے علاوہ ایام میں سچ بولنا ممنوع قرار دیدے۔ شریعت میں سچ بولنا ہر وقت اور ہمیشہ لازم ہے اور قول صدق کسی حال میں اور کسی دور میں ممنوع نہیں ہو سکتا۔

شریعت اسلامیہ جدید قانون کی طرح اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ ممبران پارلیمان اور مدعی اور مدعا علیہ کے لئے بیک وقت سچ اور جھوٹ بولنا جائز ہو جائے، کیونکہ اس صورت میں صدق و کذب ایک مساوی درجے میں آجائیں گے جبکہ شریعت میں سچ بولنا لازم اور جھوٹ بولنا قطعاً ممنوع ہے۔ اس لیے مدعی اور مدعا علیہ کی صورت میں صدق اور کذب جمع نہیں ہوں گے نیز یہ کہ ممبران پارلیمان اہل رائے اور اصحاب شورہ ہیں اگر ان کے لئے جھوٹ جائز ہو جائے اور وہ اس کی سزا سے مامون ہو جائیں تو ان کا جھوٹ بولنا ہی زیادہ متوقع ہو جائے تو پھر ان لوگوں کے مشوروں اور رائے کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جن کے بارے میں پہلے ہی سے یہ تصور ہو کہ وہ ہمیشہ سچ نہیں بولتے۔ مزید یہ کہ شریعت اسلامیہ اصول مساوات کو بطور اساس تسلیم کرتی ہے اور ممبران پارلیمان اور مدعی اور مدعا علیہ کے امتیازات اصول مساوات کے برخلاف ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غرض قولی جرائم میں شریعت کا اصول یہ ہے کہ صدق لازم اور کذب بالکلیہ ممنوع ہے۔ شریعت کا یہ اصول مساوات پر قائم اور عقل اور اخلاق فاضلہ کے عین مطابق ہے اور اس اصول کا مقصد یہ ہے کہ معاشرے کی اصلاح ہو اور اسے مضبوط بنیادوں پر استوار کیا جائے، نیکوکار کی ہمت افزائی کی جائے اور بدکار کو دبایا جائے، سماج کے افراد کو اخلاق حسنہ کی تربیت دی جائے اور اجتماعی نظام میں نیکی اور اچھائی کو برتری عطا کی جائے۔ ظاہر ہے کہ شریعت اسلامیہ کا یہ اصول اپنی قوت و صلاحیت کے لحاظ سے موجودہ ناتواں اور غیر مربوط قانون سے کہیں زیادہ بہتر ہے۔

۴۱۲۔ مال داروں اور غربا کے درمیان امتیاز۔

شریعت اسلامیہ مالداروں اور غریبوں کے درمیان کوئی فرق روا نہیں رکھتی بلکہ شریعت کی نظر میں غریب اور امیر برابر ہیں۔ از روئے قواعد شریعت میں ایسی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے جس کی وجہ سے امیر اپنی دولت مندی سے فائدہ اٹھائے اور غریب اپنی غریبی کے باعث نقصان برداشت کرے۔ شریعت سزائے حبس میں مالی ضمانت کو تسلیم نہیں کرتی کیونکہ مالی ضمانت کا نظام مساوات پر قائم نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ میں شخصی ضمانت معتبر ہے اور اس ضمانت کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ عدم ادائیگی قرض کی صورت میں سزائے حبس دی گئی ہو۔ چنانچہ اگر کوئی شخص عدم ادائیگی قرض کے الزام میں محبوس ہو تو وہ شخصی ضمانت پر رہا کیا جا سکتا ہے۔ بلاشبہ ہر مقروض کو شخصی ضمانت میسر آ سکتی ہے، کیونکہ قرض میں حبس اسی وقت ہوتا ہے جب مقروض ادائیگی کی قدرت رکھنے کے باوجود قرض ادا نہ کرے،[1] مگر ہر محبوس فوری طور پر مقررہ مالیت کی ادائیگی سے قاصر ہوتا ہے۔

مختلف جرائم میں تفتیش اور عدالتی کارروائی کے لئے ملزم کو جو محبوس کیا جاتا ہے فقہاء کرام اس حبس کو ایک تعزیری قسم قرار دیتے ہیں، یعنی ایسی سزا جو ملزم کے حالت الزام میں ہونے کی بناء پر اس پر لازم ہو گئی ہے، اور حبس کی اس قسم کو تعزیر سمجھنے کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ ملزم شخصی ضمانت پر رہا نہیں ہو سکے گا۔ اس لئے کہ سزا میں ضمانت قبول نہیں کی جاتی، جبکہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق اس صورت میں حبس برائے احتیاط ہے برائے سزا نہیں ہے۔

اس اساس پر صورت مذکورہ میں شخصی ضمانت درست ہے اور بلاشبہ وہ شخص جس کو احتیاطاً محبوس کیا گیا ہو وہ ضامن تو حاصل کر سکتا ہے مگر ہر محبوس مالی ضمانت ادا نہیں کر سکتا۔ غرض خواہ حبس مذکور کو سزا سمجھا جائے یا احتیاط تصور کیا جائے ہر صورت میں شخصی ضمانت کے قبول اور عدم قبول میں اصل اساس افراد کے درمیان مساوات تامہ قائم کرنا ہے۔

---

[1] المدونۃ الکبری، ج ۱۶، ص ۱۴، ۱۷، ۱۸۔

المبسوط للسرخسی، ج ۲۰، ص ۱۰۶۔

شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۷۱۱، نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۴۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

۲۴۲۔ سماج کے ممتاز افراد :

شریعت اسلامیہ مختلف افراد کے درمیان کوئی فرق روا نہیں رکھتی بلکہ شریعت کی نظر میں حاکم اور محکوم معزز و کمین، طاقتور و ضعیف اور معروف و غیر معروف افراد سب برابر ہیں۔ اللہ سبحانہٗ نے اپنے رسول ؐ کو ان کے اس رویے پر سخت سرزنش فرمائی کہ انہوں نے ایک نابینا نادار ابن ام مکتوم پر قریش کے سرداروں اور لیڈروں کو اہمیت دی، ابن ام مکتوم رسول اللہ سے تعلیم الٰہی کے بارے میں کچھ استفسار کرنے آئے تھے مگر آنجناب اس وقت دعوت دین کے بارے میں قریش کے سرداروں اور سرکردہ لیڈروں سے گفتگو فرما رہے تھے۔ ابن ام مکتوم کی قطع کلامی شانِ نبوت کو ناگوار خاطر ہوئی اور چہرہ انور پر ناگواری کے اثرات ہویدا ہوگئے۔ آپؐ نے ابن ام مکتوم کی بات کے جواب سے گریز فرمایا کیونکہ اس وقت آپ قوم کے لیڈروں کو دعوت کی جانب مائل کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ اس موقع پر اللہ سبحانہٗ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

عَبَسَ وَتَوَلّٰٓی اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰی وَمَا یُدْرِیْكَ لَعَلَّهٗ یَزَّكّٰٓی اَوْ یَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرٰی اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰی فَاَنْتَ لَهٗ تَصَدّٰی وَمَا عَلَیْكَ اَلَّا یَزَّكّٰی وَاَمَّا مَنْ جَآءَكَ یَسْعٰی وَهُوَ یَخْشٰی فَاَنْتَ عَنْهُ تَلَهّٰی۔ (عبس: ۱-۱۰)

(پیغمبر) چیں بجبیں ہوئے اور منہ پھیر لیا اس بات پر کہ ان کے پاس نابینا آیا، اور آپ کو کیا خبر شاید وہ سنور ہی جاتا یا نصیحت قبول کر لیتا اور اس کو نصیحت کرنا فائدہ ہی پہنچاتا، سو جو شخص (دین سے) بے پرواہی کرتا ہے، آپ اس کی تو فکر میں پڑ جاتے ہیں درانحالیکہ آپ پر کوئی الزام نہیں اگر وہ نہ سنورے، اور جو شخص آپ کے پاس دوڑتا ہوا آتا ہے اور وہ خشیت رکھتا ہے، تو آپ اس سے بے اعتنائی برتتے ہیں۔

جناب رسول اللہؐ کو اس امر کا حد درجہ اشتیاق تھا کہ اصول مساوات پوری طرح قائم ہو اور افراد کے درمیان کسی قسم کا امتیاز باقی نہ رہے، اس اصول مساوات کو آپؐ نے اس وقت بھی نافذ فرمایا جب قریش کی ایک معزز عورت نے چوری کی، لوگ کہنے لگے، رسول اللہؐ اس معزز عورت کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ رکھتے ہیں، سب ہی اس بات کو بہت اہمیت دے رہے تھے اور بہت باتیں کر رہے تھے، یہ سب صورت حال دیکھ کر آپؐ نے ان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا :

"تم اس امر کے بارے میں اتنی باتیں کر رہے ہو کہ اللہ کی باندیوں میں سے ایک باندی پر اللہ کی مقرر کردہ حد جاری ہو جائے قسم بخدا اگر فاطمہ بنت محمد کے ساتھ بھی یہ واقعہ پیش آتا تو محمد اس کا ہاتھ کاٹ دیتا۔" [1]

[1] امام ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۵۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کوئی غلام حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ سے جو ایک بڑے صحابی تھے، جھگڑ پڑا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کی شکایت لے گیا، جس پر عبد الرحمن بن عوفؓ کو غصہ آگیا اور انہوں نے اسے برا بھلا کہتے ہوئے اسے ابن السوداء (کالی عورت کا بیٹا) کہا، یہ سنتے ہی نبی کریم سخت غضبناک ہو گئے اور ہاتھ اٹھا کر فرمایا۔

"کسی سفید عورت کے بیٹے کو کسی سیاہ عورت کے بیٹے پر کوئی بالادستی نہیں ہے سوائے حق کے۔"

اس پر حضرت عبد الرحمن بہت پشیمان اور شرمندہ ہوئے اور انہوں نے سوچا کہ اس غلام سے ایسی کھلی کھلی معذرت کریں جس سے ان کے اپنے نفس کو اذیت پہنچے، چنانچہ آپؓ نے اپنا رخسار زمین پر ٹیک دیا اور غلام سے فرمایا، اس پر اپنا پیر رکھ دو تاکہ تم مجھ سے خوش ہو جاؤ۔

جبلہ بن ایہم کے واقعے سے تو ہر شخص واقف ہے، خانہ کعبہ کے طواف کے دوران کسی دیہاتی کا پاؤں اس کی چادر پر پڑ گیا، اس نے اس دیہاتی کو تھپڑ مار دیا، دیہاتی نے حضرت عمرؓ بن الخطاب سے شکایت کی آپؓ نے قصاص کا حکم دے دیا، یہ بات جبلہ جیسے سردار پر بڑی گراں ہوئی کہ ایک دیہاتی اس سے قصاص لے گا، تو وہ بھاگ کر روم پہنچ گیا اور عیسائی ہو گیا، مگر بعد ازاں اپنی اس حرکت پر شرمندہ ہو کر اس نے یہ شعر کہا ہے

تَنَصَّرَتِ الْاَشْرَافُ مِنْ اَجْلِ لَطْمَةٍ

وَمَا كَانَ فِيْهَا لَوْ صَبَرْتَ لَهَا ضَرَرٌ

"شریف آدمی ایک تھپڑ کی وجہ سے عیسائی بن گیا۔

اگر تو اس تھپڑ کو برداشت ہی کر لیتا تو تیرا کیا نقصان تھا۔"

حضرت عمرؓ معزز لوگوں اور عام لوگوں میں مساوات قائم رکھنے کے بڑے دلدادہ تھے اور اس بارے میں آپؓ کے کئی مشہور واقعات ہیں۔[1]

مختصر یہ کہ شریعت کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ اس میں تاوان اور معاوضوں میں متاثرہ افراد (مجنی علیہ) کی شخصیت، حیثیت اور دولت و ثروت کو مدنظر نہیں رکھا جاتا بلکہ معاوضہ کی بنیاد اس فعل کے نتیجے پر رکھی جاتی ہے جس سے وہ شخص متاثر ہوا ہے، چنانچہ شریعت میں ایک معزز آدمی اور ایک کمین کے قتل کی دیت برابر ہے اسی طرح اگر کوئی مزدور اور کارخانے کا مالک ایک حادثہ کا شکار ہو جائیں اور اس حادثے میں دونوں کا ایک ایک بازو یا ایک ایک انگلی ضائع ہو جائے تو دونوں کو یکساں معاوضہ دیا جائے گا۔

---

[1] ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن الخطاب، ص ۹۵ - ۱۰۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۲۴۲ ۔ مسلمان اور ذمی :

جن امور میں مسلمان اور ذمی مساوی ہیں ان میں نصوص شریعت کے انطباق میں شریعت اسلامیہ دونوں میں مساوات برقرار رکھتی ہے مگر جن امور میں مسلمان اور ذمی باہم مختلف ہیں ان میں مساوات روا نہیں رکھتی کیونکہ اس صورت میں اصول مساوات کو برتنا ذمیوں کے حق میں زیادتی اور ظلم ہوگا مسلمانوں اور ذمیوں میں اختلاف امور عقائد میں ہو سکتا ہے اسی لئے امور عقائد میں مساوات نہیں ہے، کیونکہ جہاں دو برابر کے امور میں مساوات عدل خالص ہے وہاں دو مختلف امور میں مساوات کھلا ظلم ہے اور اس کو اصول مساوات سے استثناء نہیں قرار دیا جا سکتا، بلکہ یہ تو اصول مساوات کی مزید تاکید و تائید ہے کیونکہ مساوات کا مقصد ہی انصاف ہے، اور امور عقائد میں اگر مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان مساوات برتی جائے تو انصاف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مسلمانوں کو تو موقع فراہم کیا جائے کہ وہ اپنے عقائد کے مطابق چلیں اور ذمیوں کو ان کے عقائد کے مطابق عمل کرنے کا موقع نہ دیا جائے۔ مسلمانوں کے اعتقادی امور سے تو تعرض نہ کیا جائے مگر ذمیوں کے اعتقادی امور سے تعرض کیا جائے اور انہیں ان امور کے اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے جو ان کے اعتقادات کے مطابق نہیں ہیں اور شریعت کے ان عمومی اصولوں کی خلاف ورزی کی جائے جن کی رو سے ذمی اپنے معتقدات کے مطابق عمل پیرا ہو سکتے ہیں، بلکہ قرآن کریم کی نص صریح (لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ) [البقرۃ: ۲۵۶] کی بھی خلاف ورزی کی جائے۔

جن جرائم کے بارے میں شریعت مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان فرق کرتی ہے وہ کچھ وہ جرائم ہیں جو خالص مذہبی بنیاد پر قائم ہیں، جیسے مے نوشی اور خنزیر کا گوشت کھانا، شریعت اسلامیہ نے مے نوشی اور خنزیر کے گوشت کھانے کو جرم قرار دیا ہے، تقاضائے انصاف یہ ہے کہ یہ قانون مسلمان پر عائد ہونا چاہیے کیونکہ مسلمان اپنے مذہبی معتقدات کے لحاظ سے ان دونوں امور کو حرام سمجھتا ہے مگر وہ غیر مسلم جو مے نوشی اور اکل خنزیر کو حرام تصور نہیں کرتا اس پر قانونِ حرمت کا نفاذ زیادتی اور ظلم ہوگا کیونکہ اگر اصول مساوات کو مطلقاً نافذ کر دیا جائے تو ذمی ان افعال پر بھی ماخوذ ہوں گے جو ان کے اعتقادات کے لحاظ سے حرام نہیں ہیں، اور یہ سراسر ظلم ہے۔ بہر حال انصاف یہی ہے کہ شریعت اسلامیہ نے اس حرمت کو مسلمانوں تک ہی محدود رکھا ہے، چنانچہ اگر کوئی مسلمان مے نوشی کرے یا خنزیر کا گوشت کھائے تو وہ جرم کا مرتکب ہوگا اور اسے سزا دی جائے گی، مگر ذمی کی شراب نوشی اور لحم خنزیر کھانا جرم نہیں ہے، البتہ ذمیوں کو ان دینی جرائم پر سزا دی جائے گی جو ان کے عقیدے کے لحاظ سے بھی ممنوع ہوں، یا برا کام متصور ہوتے ہوں یا اس فعل کے کرنے سے اخلاقِ عامہ متاثر ہوتا ہو یا وہ فعل دوسروں کے شعور پر اثر انداز ہوتا ہو، مثلاً مے نوشی ذمیوں کے نزدیک حرام نہیں ہے مگر نشہ حرام ہے یا کم از کم برائی ہے نیز اس سے اخلاق عامہ خراب ہوتا ہے اس لیے ذمیوں کو مے نوشی کے بجائے نشہ پر سزا دی جائے گی، چنانچہ جو شراب پیئے اور ایسے

www.KitaboSunnat.com

نشہ ہو جائے تو اسے سزا دی جائے گی مگر جو شراب پیئے اور اسے نشہ نہ ہو تو کوئی سزا نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ مسلمان پر روزہ فرض قرار دیتی ہے اور روزہ نہ رکھنے کو معصیت گردانتی ہے اور کھلم کھلا کھانے پینے کو بھی معصیت بتاتی ہے مگر شریعت روزہ نہ رکھنے پر صرف مسلمان کو مستحق سزا سمجھتی ہے، کیونکہ مسلمان اپنے عقیدے کے لحاظ روزے کا پابند ہے مگر غیر مسلم پابند نہیں ہے کیونکہ وہ اعتقاد ہی نہیں رکھتا، اگر اسے سزا دی جائے گی تو ظلم ہو گا اور اسے ایسے عمل پر مجبور کرنا ہو گا جس کا وہ اعتقاد نہیں رکھتا اور دین میں اکراہ نہیں ہے۔ مگر کھلم کھلا کھانے پینے پر مسلمان اور ذمی دونوں کو سزا دی جائے گی، کیونکہ ذمی نے احکام اسلامی کی بالادستی قبول کر لی ہے اس لیے اس پر لازم ہے کہ وہ ان تمام امور سے پرہیز کرے جن سے اسلامی شعائر یا مسلمانوں کے احساسات متاثر ہوتے ہوں۔ یہ ذمی کے اختیار میں بھی ہے اور اس سے اس کے عقیدے پر بھی کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کھلم کھلا کھانے پینے میں چونکہ شعیرۂ صوم اور شعور صائمین متاثر ہوتا ہے اس لئے ذمی کو سر عام کھانے پر سزا دی جائے گی اور اگر وہ چھپا کر کھائے تو سزا نہیں ہے کیونکہ روزہ اس پر فرض نہیں ہے۔

۴۴۷۔ شریعت اسلامیہ کا امتیاز:

مسلمانوں اور ذمیوں پر نصوص شریعت کی تطبیق کے فرق سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں جرائم کی دو اقسام قرار دی جائیں۔ ایک قسم عام جس کے ارتکاب پر دار الاسلام میں مقیم ہر فرد مستحق سزا ہو اور دوسری قسم خاص جس کی رو سے صرف مسلمانوں کو سزا دی جا سکتی ہے اور مسلمانوں ہی سے جرائم کی یہ صنف سرزد بھی ہو سکتی ہے اور اس قسم کی اساس دین ہے۔

میرے علم کی حد تک جدید وضعی قوانین میں کوئی ایک بھی ایسا قانون نہیں ہے جس نے شریعت اسلامیہ کے اس منہاج کو اختیار نہ کیا ہو اور بعض جرائم کو تمام رعایا کے لئے عام اور بعض کو رعایا کے کچھ افراد کے لئے خاص نہ کر دیا ہو لیکن قوانین جدیدہ میں تفریق و تقسیم کی اساس دین نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ نے یہ منہاج اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ انصاف بروئے کار آئے بھرپور آزادی اعتقاد حاصل ہو اور نظم ملت کو تحفظ ملے کیونکہ شریعت میں نظم ملت کی اساس اسلام ہے۔

جدید قوانین اس منہاج کو اپنانے کی کوئی ضرورت نہیں رکھتے، کیونکہ قوانین بالعموم عقائد، اخلاق اور مذہبی مؤثرات سے عاری ہوتے ہیں اور ان امور کے ممنوع قرار دینے کو کافی سمجھتے ہیں جو افراد کے مادی روابط سے متعلق ہوں یا ان کا تعلق امن عامہ اور نظام حکمرانی سے ہو یہی وجہ ہے کہ یہ قوانین خود ہی تخریب اخلاق انتشار انارکی، اور بے قیدی کا سبب بن گئے ہیں اور انہوں نے خود ہی عوام میں سرکش جذبے کو ابھار کر انہیں قانون کے خلاف بغاوت پر کمربستہ کر دیا ہے۔ جبھی تو شورشوں اور انقلابوں کی اس قدر کثرت ہو گئی کہ ہر نظام جدید پند دنوں بعد تبدیل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو جاتا ہے اور ہر نئے نظام کا بھی وہی انجام ظاہر ہو جاتا ہے جو اس سے پہلے نظام کا ظاہر ہو چکا ہوتا ہے۔

جدید قانون سازوں نے ایک فاش غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ انہوں نے یہ چاہا کہ مساوات اور آزادی رائے کے دونوں اصول قانون میں سمو دیئے جائیں۔ مگر اس کے لئے ان کو اس کے سوا کوئی راستہ نہیں سجھائی دیا کہ وہ قانون کو عقیدے، اخلاق اور مذہب سے مجرد اور عاری کر دیں، اور اسی غلط تطبیق سے یہ خطرناک نتائج ظاہر ہوئے ہیں۔ اگر یہ قوانین شریعت اسلامیہ کا مقرر کردہ منہاج اختیار کرتے تو مطلوبہ اصول بھی متحقق ہو جاتے اور غلط نتائج کا بھی سامنا نہ کرنا پڑتا۔

اس کوتاہی کے ضمن میں جدید قوانین کے واضعین کی جانب سے یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے کہ انقلاب فرانس سے قبل تمام وضعی قوانین مذہبی بنیاد پر قائم تھے اور تمام قوانین میں حکمران طبقے کے اعتقاد اور مذہب کو ملحوظ رکھا جاتا اور محکومین کے اعتقادات اور مذہب کو کلیۃً نظر انداز کر دیا جاتا اور مخالف عقیدے کے لوگوں کو بجبر اور قانون کی قوت سے مذہبِ حاکم قبول کرنے پر مجبور کر دیا جاتا جس سے ایک ہی قوم کے افراد میں نفرت و عداوت سرایت کر گئی اور خون انسان کی خوب ارزانی ہوئی اور انسانوں کے قتل کے لئے مذبح خانے بن گئے۔ اس کا ردعمل یہ ہوا کہ قانون ساز اس امر پر مجبور ہو گئے کہ قوانین جدیدہ کو مذہب، اخلاق اور عقیدے سے مجرد کر دیں۔ مگر افسوس ہے کہ اس علاج کے نتائج بھی اصل بیماری کے نتائج جیسے ہی بُرے نکلے۔ میرے خیال میں تو اس سے زیادہ مؤثر علاج کوئی نہیں ہے جو شریعت نے اختیار کیا ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں مساوات اور حرمت اعتقاد بھی ملحوظ ہے اور اخلاقی اور روحانی قدروں کو بھی تحفظ حاصل ہے اور یہی اخلاقی اور روحانی قدریں تو احترام قانون کی اوّلین اساس ہیں۔

جدید قوانین اور شریعت اسلامیہ کے تقابل کے دوران یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ شریعت اسلامیہ اسلام کی اساس پر قائم ایک دینی شریعت ہے اس لئے یہ شریعت ایسا کوئی رخ اختیار نہیں کر سکتی جو اسلام کے برخلاف ہو، نیز یہ کہ دین اسلامی اپنے تمام مشتملات نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور توحید اور اپنے جملہ واجبات اور ممنوعات کے ریاست کا ایک اساسی نظام ہے اور ایسا نظام ہے جو اپنے مزاج کے لحاظ سے تجزیئے کو قبول نہیں کرتا۔ اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس نظام کے بعض اجزا کو قبول کر لیا جائے اور بعض کو ترک کر دیا جائے کیونکہ بعض کا ترک کر دینا کل کو ختم کر دینا ہے۔ اس حقیقت کو اصحاب رسول ﷺ نے پوری طرح سمجھ لیا تھا اسی لئے رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد انہوں نے مانعینِ زکوٰۃ کو مرتد سمجھا اور ان سے جنگ کی، حالانکہ اس شدید وقت میں جبکہ سارا جزیرہ نمائے عرب مسلمانوں پر ٹوٹ پڑا تھا، مسلمان صلح کے زیادہ محتاج تھے۔

بہرحال چونکہ شریعت اسلامی نظام پر قائم ہے اور اس کا طبعی تقاضا ہے کہ وہ اس نظام کی ادراہ کے اجزاء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کی حفاظت کرے اس لیے شریعت اخلاقی اور دینی جرائم پہ سزا سے دست بردار نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لئے ناگزیر ہے کہ جو امور اس نظام میں خلل پیدا کریں گے انہیں ممنوع قرار دیدے اور ان کے ارتکاب پہ سزا دے۔

شریعت اسلامیہ کا یہ خصوصیت شریعت اسلامیہ کی کوئی کمزوری اور عیب نہیں ہے بلکہ یہ دنیا میں برپا ہونے والے نظام کی اس کے ساتھ پیوست اور لازم خصوصیت ہے ظاہر ہے دنیا کے ہر نظام کی کچھ اساسیات اور کچھ اس کے سہارے ہوتے ہیں جن کے بغیر وہ نظام آگے نہیں بڑھ سکتا کسی وضعی یا غیر وضعی نظام کی اساسیات اور مقومات سے اگر غفلت برتی جائے تو وہ نظام قائم نہیں رہ سکتا نظام جمہوریت کی کچھ متعین اساسیات ہیں اور کچھ مخصوص مقومات ہیں نازی ازم کی بھی چند اساسیات اور مقومات ہیں اور اشتراکیت کی بھی کچھ اساسیات اور مقومات ہیں اور ان میں سے ہر نظام اپنی اساسیات اور اپنی مقومات کے لحاظ سے کسی دیگر نظام کی بنیادوں اور اس کی خصوصیت سے مختلف ہے اور ان میں سے کوئی بھی نظام باقی نہیں رہ سکتا اگر اس کی اساسیات فراموش کر دی جائیں یا اس کی مقومات کو نظر انداز کر دیا جائے کیونکہ یہ نظام اپنی اساسیات اور مقومات کے باعث ہی زندہ ہے اور ہر دیگر نظام سے ممتاز ہے۔

مذکورہ بالا تینوں نظاموں میں سے ہر ایک نے ایسے امور پہ سخت سزائیں متعین کی ہیں جن سے اس نظام کا وجود متاثر ہوتا ہو یا اس کی خصوصیات ضائع ہوتی ہوں، اس لئے اگر شریعت اسلامیہ بھی ان امور پہ سزا دے جن سے اس کا نظام متاثر ہوتا ہو، تو یہ کوئی نا روا بات نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے جو کچھ لیا ہے وہ ہر نظام کے وجود نمود اور استقرار کے لئے لازمی اور ناگزیر ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ شریعت ان امور پہ سزا دیتی ہے جن امور پہ وضعی قوانین سزا نہیں دیتے، تو اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق نظام کے تغیر اور اختلاف طبیعت سے ہے۔ چونکہ مختلف نظاموں کے مقاصد مختلف اور ان کی طبیعتیں متفرق ہوتی ہیں اس لئے یہ نظام ان امور میں متفق نہیں ہو سکتے جن کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے یا ممنوع کیا ہے وضعی نظاموں میں اس کی مثالیں بہت نمایاں ہیں مثلاً اشتراکیت تو نازیت اور جمہوریت کی تبلیغ کو قابل سزا قرار دیتی ہے، نازیت، جمہوریت اور اشتراکیت کی دعوت کو قابل سزا قرار دیتی ہے اور جمہوریت، اشتراکیت اور نازیت سے برسر پیکار ہے اور ان پہ سزا دیتی ہے، انفرادی ملکیت کی جمہوری ممالک میں بلا قید اجازت ہے لیکن یہی انفرادی ملکیت اشتراکی ممالک میں جرم ہے۔ غرض مختلف نظاموں میں مختلف افعال کا ممنوع و ناجائز ہونا بذات خود کوئی عیب نہیں ہے کیونکہ کسی نظام کی قدر و قیمت کا اندازہ اس امر سے نہیں ہوتا کہ اس میں کون سے افعال جائز ہیں اور کون سے ناجائز ہیں بلکہ کسی نظام کی قدر و قیمت کے تعین کا حقیقی پیمانہ یہ ہے کہ اس سے انسانیت نے کس قدر فلاح پائی، کیا اس کو ارتقاء حاصل ہوا۔ کس قدر اس نے تفوق حاصل کیا اور سماج میں انصاف اور مساوات نے کس قدر فروغ پایا اور بنی نوع انسان کے تمام افراد میں جذبہ اخوت نے کتنا اثر دکھایا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس موضوع پر گفتگو کو ختم کرنے سے پہلے میں شریعت اسلامیہ کی ایک بے ریب اور واضح حقیقت بیان کر دینا چاہتا ہوں۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے بعض افعال پر نص وارد کر کے انہیں جرم قرار دیا اور ان پر سزائیں مقرر کر دیں اور ان میں سے کچھ میں ولی امر کو سزا یا جرم کے معاف کر دینے کا اختیار نہیں دیا۔ جیسے جرائم حدود و قصاص۔ اور ان میں سے کچھ میں ولی امر کو سزا یا جرم کے معاف کر دینے کا اختیار دیدیا۔ جیسے جرائم تعزیرات۔ اسی طرح شریعت نے ولی امر کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ ان افعال کو ممنوع قرار دیدے جن کی ممانعت کا مفادِ عامہ اور نظم عمومی متقاضی ہو۔ ان میں زیادہ اہم وہ افعال ہیں جو روح شریعت سے متصادم اور اصول شرعیہ کے خلاف ہوں، چنانچہ اگر ولی امر سمجھے کہ مصلحت کسی معین فعل کی تحریم کی متقاضی ہے تو وہ اس کو ممنوع قرار دے سکتا ہے اور اس کے ارتکاب پر تعزیری سزا جاری کر سکتا ہے، مگر ولی امر کا ممنوع کرنے اور سزا اور جرم کو معاف کر دینے کا یہ حق مفاد عامہ اور نظام اسلامی کے تحفظ کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ خالص دینی حیثیت کے جرائم میں ولی امر کو سزا کے معاف کر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اگر یہ جرم جرائم حدود میں سے ہے تو پھر اس کی سزا کے بغیر چارۂ کار نہیں ہے اور اگر جرم تعزیری ہے تو اس کو یا اس کی سزا کو معاف کر دینے کا اختیار نظام اسلامی کے مفاد کے ساتھ وابستہ ہے ظاہر ہے ہر حالت میں معاف کر دینا اسلامی نظام کے مفاد میں نہیں ہو سکتا۔

ولی امر کو شریعت نے اس امر کا پابند بھی کیا ہے کہ جو فعل روح اسلام اور اس کے عام اصولوں سے متصادم ہو اسے ممنوع قرار دے کر اس پر سزا مقرر کر دے۔ اس لحاظ سے ولی امر کا تحریم اور عدم تحریم اور معاف کر دینے یا نہ کرنے کا تمام اختیار نظام اسلامی کے مفاد کے ساتھ پیوست ہے اور اس میں ولی امر کے اپنے مفاد یا کسی اور کے مفاد کا کوئی دخل نہیں ہے۔

مذہبی حیثیت کے جرائم پر سزائیں خود نظام اسلامی کے تحفظ کے لئے مقرر کی گئی ہیں۔ ان سزاؤں میں خود اسلام کا مفاد ملحوظ ہے کسی اور نظام کی مصلحت ملحوظ نہیں ہے اس لئے جو افراد نظام اسلامی کے قیام کے خواہاں ہوں وہ تو اس پر اعتراض نہیں کر سکتے اور اس نظام کے قائم کرنے والے ان سزاؤں سے غفلت نہیں برت سکتے۔

مذہبی حیثیت کے جرائم پر سزائیں دینے میں شریعت اسلامیہ کے وضعی قوانین سے مختلف ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس اختلاف کا منشاء ہر نظام کی اپنی اپنی طبیعت و مزاج ہے یہ ایسی بات نہ ہے جس سے مسلمان نظامِ اسلامی کو دیگر نظام ہائے حیات پر ترجیح دینے سے گریز کرنے لگیں۔ جیسا کہ اشتراکی اشتراکیت کو تمام دنیا کے نظاموں پر ترجیح دینے سے گریز نہیں کرتے باوجودیکہ اشتراکیت ہر اُس نظام کی مخالف ہے جو روئے زمین پر کبھی قائم ہوا ہے خواہ وہ آسمانی ہو یا انسانوں کا بنایا ہوا ہو بلکہ اشتراکیت تو طبیعت اشیاء کے بھی برخلاف ہے۔

ہم نے بتایا ہے کہ شریعت اسلامیہ جرائم کو تمام رعایا سے سرزد ہونے والے عام جرائم اور مسلمانوں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے سرزد ہونے والے خاص جرائم میں تقسیم کرتی ہے اور اس تقسیم کی اساس مذہب ہے مگر جدید قوانین کے نئے رجحان کے مطابق شریعت کا طریقہ کار نامانوس نہیں رہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جدید قوانین میں بھی کچھ ایسی مخصوص دفعات موجود ہیں جو بعض اشخاص پر یا بعض اداروں پر منطبق ہوتی ہیں۔ جیسے وہ نصوص جو صرف ججوں پر یا وکلاء پر یا طلباء پر جاری ہوتی ہیں۔ یہ دفعات بعض اشخاص اور بعض اداروں پر کچھ معین افعال ممنوع قرار دے کر ان پر سزائیں جاری کرتی ہیں۔ اس طرح کچھ افراد اور کچھ جماعتوں پر بعض افعال کو ممنوع قرار دے دینا ایسا ہی ہے جیسے شریعت اسلامیہ مسلمانوں کے لئے بعض افعال کو ممنوع قرار دیکر انہیں سزائیں دیتی ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جدید قوانین بھی انفرادی اور اجتماعی مفاد کے تحفظ کے لئے اس طریقہ کار کو اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے ہیں جو شریعت اسلامیہ نے نظم ملی اور سماجی بہبود کی تحفظ کی خاطر آج سے چودہ صدی قبل اختیار کیا تھا۔

۲۴۵۔ کیا شریعت اسلامیہ اجرائے سزا میں مسلم اور غیر مسلم کا فرق روا رکھتی ہے؟

شریعت اسلامیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص بھی ارتکاب جرم کرے وہ اس جرم کی مقررہ سزا ضرور پائے گا۔ اگرچہ گزشتہ بیان کردہ اسباب کے ماتحت شریعت حرمت افعال میں مختلف جماعتوں میں فرق کرتی ہے مگر اجرائے سزا میں ایسا نہیں ہے کہ ایک سزا کسی ایک جماعت کے لئے مخصوص ہو اور دوسری جماعت اس سے مستثناء ہو۔

جرائم حدود کی سزائیں متعین ہیں یعنی ان تمام جرائم کی سزائیں ایک مقررہ حد کی حامل ہیں جس میں کوئی کمی یا زیادتی نہیں ہوسکتی اور قاضی ان کو دوسری سزاؤں سے نہیں بدل سکتا۔ جرائم قصاص میں بھی سزائیں اسی طرح متعین ہیں مگر اس شخص کے معاف کر دینے کی صورت میں جس پر زیادتی ہوئی ہے یا اس کے ولی کے معاف کر دینے کی صورت میں یا اصل سزا کے اجراء میں کوئی مانع شرعی موجود ہونے کی صورت میں اس سزا کو تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو اور سزا معاف بھی نہ کی گئی ہو تو قاضی کو سزا تبدیل کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے البتہ ان دونوں امور میں سے کسی ایک امر کی موجودگی میں قاضی دوسری سزا جاری کرسکتا ہے۔ تعزیراتی جرائم میں سزا بالعموم دو حد والی ہوتی ہے اور سزا کا اندازہ قاضی کی صوابدید پر مبنی ہوتا ہے کہ وہ جرم اور مجرم کے حالات کے تقاضوں کے مطابق کمترین سزا بھی جاری کرسکتا ہے اور اس سزا کی آخری حد کا بھی اجراء کرسکتا ہے۔

غرض یہ بات ظاہر ہے کہ شریعت میں سزاؤں کا مزاج افرادی ہے اور مسلم اور غیر مسلم میں تفریق کو گوارا نہیں کرتا، یہاں ہر جرم کی سزا مقرر ہے جو بھی اس جرم کا ارتکاب کرے گا خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم اس کی سزا پائے گا۔

البتہ کچھ جرائم ایسے ہیں جن میں فقہائے کرام ان شرائط میں اختلاف رکھتے ہیں جو مجرم یا مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہوئی ہے) میں ہونی چاہئیں تاکہ مجرم پر اس جرم کی مقررہ سزا جاری ہوسکے۔ اسی اختلاف کی بنا پر جن لوگوں کو شریعت اور مختلف مسالک کے احکام سے پوری طرح واقفیت نہیں ہے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شریعت مسلم اور غیر مسلم کی سزا میں فرق روا رکھتی ہے۔ جن جرائم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے وہ تین ہیں: بالارادہ قتل، زنا اور تہمت زنا۔

بالارادہ قتل کی سزا شریعت میں قصاص ہے، مگر ائمہ ثلاثہ (امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ) مسلمان اگر ذمی کو قتل کر دے تو قصاص کو جائز نہیں سمجھتے ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے۔

"خبردار! کوئی مسلم کسی کافر کے بدلے میں نہ قتل کیا جائے۔"

جبکہ امام ابو حنیفہؒ مسلمان کے ذمی کو قتل کر دینے کی صورت میں قصاص کو لازمی قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ لفظ کافر سے وہ غیر مسلم مراد لیتے ہیں جس سے کوئی معاہدہ نہ ہو اس لیے یہ فرمان رسالتؐ ذمی پر منطبق نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ صاحب معاہدہ ہے اور اس ضمن میں بھی امام ابو حنیفہؒ اسی عام نص کو سند مانتے ہیں جس میں ہر قتل کی سزا قصاص قرار دی گئی ہے۔ گویا اس مقام پر فقہاء کا اختلاف نص کی تعبیر کا اختلاف ہے اور بلاشبہ وہی تعبیر زیادہ درست ہے جو مسلم اور ذمی کو مساوی قرار دیتی ہے کیونکہ یہ تعبیر عموم نص سے ہم آہنگ اور ایک ہی جرم کا ارتکاب کرنے والے دو افراد کے درمیان مساوات کے مطابق ہے۔

زنا میں غیر محصن کی سزا میں کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ مسلم غیر محصن (غیر شادی شدہ) اور ذمی غیر محصن کی سزا ایک ہی یعنی کوڑے مارنا ہے، البتہ زانی محصن میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ ذمی کو زانی محصن کی سزا یعنی سزائے رجم نہیں دی جائے گی کیونکہ احصان کی شرائط میں سے ایک شرط اسلام بھی ہے، اس لئے ذمی کو محصن قرار دینا درست نہیں ہے، اس لئے اسے ہر صورت میں کوڑوں کی سزا دی جائے گی، جبکہ مسلم محصن کی سزا رجم ہے۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اسلام احصان کی شرط نہیں ہے، اس لئے ذمی محصن کو مسلمان کی طرح رجم کیا جائے گا۔ گویا فقہاء کرام کے ہر دو فریقوں میں اختلاف لفظ احصان کی تعبیر میں ہے۔

جرم قذف (تہمت) کے ارکان میں سے ایک رکن احصان ہے جیسا کہ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ (النور ۲۴:۴)

جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاک دامن ہیں۔

اگر اس مقام پر بھی احصان کی تعبیر میں اسلام کو شرط قرار دیا جائے تو مسلمان پر تہمت لگانے والے کو اسی کوڑوں کی سزائے حد جاری کی جائے گی اور ذمی کے قاذف کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ تعزیر میں اسی کوڑوں کی سزا بھی ہو سکتی ہے، سزائے قید بھی ہو سکتی ہے اور سزائے حد سے کمتر سزا بھی ہو سکتی ہے اور اس سے زیادہ عبرتناک سزا بھی ہو سکتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان تینوں جرائم میں نتائج کے موازنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو صورت حال یکساں ہے۔
اور نہ اس کے نتائج یکساں ہیں اگر قتل میں سزائے مسلم کی تخفیف ہے تو زنا میں ذمی کی سزا میں تخفیف ہے اور مسلم
کی سزا میں شدت ہے جبکہ تہمت میں بھی ذمی کا فائدہ ہو سکتا ہے اور کبھی ذمی گھاٹے میں آسکتا ہے۔ بہر حال یہ نتائج
جو فقہاء کی آراء کے نتیجے میں سامنے آئے ہیں، یہ خود اس غلط خیال کا کافی دفاع ہیں کہ شریعت اسلامیہ سزا میں مسلم
اور غیر مسلم کا فرق روا رکھتی ہے اور ان نتائج سے ہمارے اس قول کی بھی تائید ہوتی ہے کہ یہ مسئلہ نصوص کی تعبیر
اور ان کے فہم میں اختلاف سے متعلق ہے اور اس کا تعلق اس امر سے نہیں ہے کہ شریعت اجرائے سزا میں
ایک فریق کو دوسرے فریق پر ترجیح دیتی ہے۔

۲۴۶۔ فوجداری نصوص کے شخصیات پر اجراء کے بارے میں شریعت کا اصول۔

گزشتہ بیان سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ شریعت اسلامیہ کی نصوص تمام اشخاص پر جاری ہوتی ہیں
اور کسی بھی شخص کا کوئی بھی مقام یا حیثیت ہو، یا صاحب دولت و عزت ہو، یا اس کی دیگر خصوصیات ہوں وہ
بہر حال اجرائے نص سے مستثنیٰ نہیں ہوتا۔ شریعت اسلامیہ ہر صورت میں اصول مساوات کو قائم کرتی ہے اور
کسی شخص کو دوسرے شخص پر، جماعت کو دوسری جماعت اور ادارے کو دوسرے ادارے پر ترجیح نہیں دیتی۔
شریعت اسلامیہ کے اصول مساوات اور اس کے فوجداری نصوص کے اجراء کے طریقے کو مدنظر
رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ اس پہلو میں وضعی قوانین سے بہت زیادہ بلند اور رفیع ہے، کیونکہ قوانین
وضعیہ اپنے جدید ترین نظریات کے باوجود بھی شریعت سے کہیں فروتر ہیں اور ہر انصاف پسند آدمی اس موازنے
کو دیکھ کر یہی کہے گا کہ شریعت اسلامیہ میں اصول مساوات اپنی اعلیٰ ترین بلندیوں تک پہنچ گیا ہے، جبکہ اس
سلسلے میں قانون کی مثال اس بچے کی سی ہے جو گھٹنوں کے بل چلنا سیکھ رہا ہو اور اپنے پاؤں پہ زیادہ دیر کھڑا
نہ رہ سکتا ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

باب چہارم

جرم کا مادی رکن

۲۴۷ ۔ طریقۂ بحث ۔

جرم کا رکن مادی اس وقت وجود میں آتا ہے جب فعل ممنوع کا ارتکاب کر لیا جائے، خواہ وہ جرم ایجابی ہو یا سلبی ۔ ارتکاب جرم میں یہ بھی ہوتا ہے کہ مجرم فعل ممنوع کو پورا کرے تو اس صورت میں یہ جرم تام / مکمل جرم ہوگا، جیسے کوئی چوری کرے اور مال مسروق کو جائے حفاظت سے نکال کر لے آئے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ مجرم فعل ممنوع کا ارتکاب کرے مگر اسے پورا نہ کر سکے تو اسے جرم غیر تام / نامکمل جرم کہا جائے گا، جیسے کوئی شخص کسی کے گھر سے چرائی ہوئی اشیاء لے کر نکلنے سے پہلے یا داخل ہونے کے فوراً بعد پکڑا جائے تو ہم آج کی قانونی اصطلاح میں اس کو آغازِ جرم کہتے ہیں ۔

ارتکاب جرم میں ایک امر یہ بھی ہے کہ کبھی تو ارتکاب جرم شخص واحد کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ جرم میں جماعت تعاون کرتی ہے اور اس جماعت میں ایک یا چند جرم کو مکمل کر لیتے ہیں یا ان میں چند دوسروں کو جرم پہ اکساتے ہیں یا ان میں سے بعض دوسروں کی مدد کرتے ہیں اور حالت ارتکاب میں ان سے تعاون کرتے ہیں، اس صورت کو اشتراک جرم کہا جاتا ہے ۔

گویا جرم کے مادی رکن پہ گفتگو کا تقاضا ہے کہ جرم تام، آغاز جرم اور اشتراک جرم پہ گفتگو کی جائے۔ جرم تام پہ گفتگو کا مقام اس کتاب کا خصوصی فوجداری حصہ ہے جہاں ہر جرم پہ علیحدہ گفتگو ہوگی اور اس کے ارکان، شرائط اور سزائیں بیان کی جائیں گی اور اسی وجہ سے قسم عام اور قسم خاص میں فرق کیا گیا ہے ۔ البتہ آغاز جرم، اور اشتراک جرم پہ یہاں علیحدہ علیحدہ فصل میں گفتگو کی جاتی ہے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل اوّل

آغازِ جرم

۱/۲/۱ آغازِ جرم اور فقہاء کرام۔

شریعت اسلامیہ کے فقہاء نے آغاز جرم کے بارے کسی خاص اصول کی وضع کا اہتمام نہیں کیا ہے بلکہ وہ آغاز جرم کے اس فنی مفہوم سے بھی آگاہ نہیں ہیں جس سے آج ہم متعارف ہیں، البتہ فقہاء کرام نے جرائم تام اور جرم غیر تام میں فرق کا اہتمام کیا ہے۔ آغاز جرم کے بارے میں کسی اصول کی وضع کے عدم اہتمام کے دو اسباب ہیں:

(۱) جرم کی کوئی بھی قسم ہو آغاز جرم پر قصاص یا حد کی سزا جاری نہیں ہوتی بلکہ سزائے تعزیر دی جاتی ہے[۱]۔ فقہاء کا طریقہ کار یہ رہا ہے کہ انہوں نے جرم حدود اور قصاص کو زیادہ اہمیت دی ہے کیونکہ یہ جرائم ثابت ہیں اور ان کے شرائط اور ارکان میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا، اسی طرح ان جرائم کی سزائیں بھی مقرر ہیں اور ان سزاؤں میں قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ سزا میں شدت برتے یا تخفیف روا رکھے، جبکہ تعزیری جرائم میں اگر ہم اس قلیل تعداد کا استثناء کر لیں جن پر نص شرعی موجود ہے، جیسے مردار کی حرمت اور امانت میں خیانت کی ممانعت، تو ہم دیکھیں گے کہ بیشتر تعزیری جرائم اولوالامر کی صوابدید پر موقوف ہیں اور ان کو اجازت ہے کہ وہ جن امور کو مفادِ عامہ اور نظم عمومی کے لئے مضرت رساں محسوس کریں، انہیں ممنوع قرار دے کر ان پر سزائیں متعین کر دیں اور جن امور پر وہ سزا کی ضرورت محسوس نہ کریں انہیں چھوڑ دیں۔ نیز انہیں یہ بھی اختیار ہے کہ وہ تعزیراتی جرائم کی سزاؤں کی تحدید کریں، خواہ وہ تعزیراتی جرائم شریعت کی نص سے ممنوع ہوئے ہوں یا انہیں خود ولی امر نے ممنوع قرار دیا ہو۔ تعزیراتی جرائم میں ولی امر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مفاد عامہ کے پیش نظر سزاؤں میں شدت پیدا کر دے یا ان میں تخفیف کر دے، پھر اجرائے سزا میں قاضی کو وسیع اختیارات حاصل ہیں جتنا کہ وہ ...

---

[۱] قتل میں آغاز جرم پر قصاص کی سزا اس وقت ہے جب آغاز جرم کے نتیجے میں کوئی زخم آ جائے یا کوئی عضو قطع ہو جائے مگر اس صورت میں سزا اس آغاز قتل پر نہیں ہے جو پورا نہیں ہوا، بلکہ یہ سزا بذات خود زخم اور قطع پر ہے، انہی کو جرم تام متصور کیا گیا ہے۔ جیسا کہ تفصیل آئندہ آئے گی۔

www.kitabosunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی سخت ترین حد بھی جاری کر سکتا ہے اور اس کی انتہائی حد بھی جاری کر سکتا ہے۔ غرض جرائم حدود اور قصاص کے بالمقابل جرائم تعزیر اہم نہیں ہیں اور جرائم تعزیر کی سزائیں غیر ثابتہ ہیں کبھی ان پر معمولی سزائیں دی جاتی ہیں اور کبھی ان پر بڑی بڑی سزائیں دی جاتی ہیں۔ نیز یہ کہ بیشتر جرائم تعزیر ایسے ہیں جن پر ایک وقت سزا دی جاتی ہے مگر دوسرے وقت سزا نہیں دی جاتی اور ایک مقام پر وہ قابل سزا ہوتے ہیں جبکہ دوسرے مقام پر وہ سزا کے موجب نہیں ہوتے، اور ولی امر کے نقطۂ نظر میں تبدیلی سے ان کے ارکان میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے۔ اسی لیے فقہاء کرام نے تعزیراتی جرائم کے بارے میں عمومی گفتگو کی ہے اور ارکان جرائم اور شرائط جرائم کی تفصیلات سے تعرض نہیں کیا ہے، اور اسی اساس پر انہوں نے آغاز جرم پر بھی بطور خاص گفتگو نہیں کی ہے، کیونکہ اس کا تعلق بھی تعزیراتی جرائم سے ہے۔

(۲) تعزیراتی جرائم پر سزاؤں سے متعلق شریعت کے مقرر کردہ قواعد نے خود آغاز جرم کے بارے میں وضع قواعد سے بے نیاز رکھا ہے اس لیے کہ تعزیرات کے قواعد ہی آغاز جرم کا فیصلہ کرنے کے لئے کافی ہیں اور اصول شریعت یہ ہے کہ تعزیر ہر اس معصیت میں ہے جس پر حد اور کفارہ لازم نہ آتا ہو۔ یعنی ہر وہ فعل جس کو شریعت نے معصیت قرار دیا ہے وہ جرم ہے اور اس جرم پر اگر حد اور کفارہ کی سزا نہیں ہے تو اس پر تعزیری سزا ہے۔ چونکہ حد و کفارہ کی سزا ان متعین جرائم پر دی جاتی ہے جن کو عملاً مجرم نے مکمل کر لیا ہو اس لیے ہر فعل حرام کے آغاز پر تعزیری سزا دی جائے گی اور ہر قابل سزا آغاز فی حد ذاتہ معصیت ہے یعنی جرم تام متصور ہوگا اگرچہ وہ ان اعمال کا ایک جز ہو جن سے جرم تام مکمل ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ جز خود بذاتہ ممنوع ہو۔ یہ بھی تو ممکن ہے کہ ایک فعل بذات خود ایک متعین جرم ہو مگر دوسرے فعل سے مل کر ایک اور نوعیت کا جرم بن جائے چنانچہ اگر چور نے گھر میں نقب لگائی اور گھر میں داخل ہونے سے پہلے ہی پکڑا گیا تو اس نے ایک ایسی قابل سزا معصیت کا ارتکاب کیا جو بذات خود ایک مکمل جرم ہے، اگرچہ وہ جرم سرقہ (چوری) کا آغاز بھی ہے۔ اسی طرح چور چوری کے ارادے سے چپکے سے کسی کے گھر میں اترا تو یہ بھی معصیت ہے اور اگر بغیر نقب لگائے اور بغیر چپکے سے اترے ویسے ہی گھر میں چوری کے ارادے سے داخل ہوا تو یہ بھی معصیت ہے اور اگر گھر میں اجازت کے ساتھ داخل ہوا پھر وہاں چوری کی نیت سے سامان جمع کر لیا اور سامان لیکر نکلنے سے قبل ہی پکڑا گیا تو یہ بھی معصیت ہے۔ غرض چور جو بھی ایسا فعل کرے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے تو وہ مرتکب معصیت ہے یعنی اگر اس کو علیحدہ دیکھا جائے تو وہ ایک قابل سزا جرم تام کا مرتکب ہوا ہے۔ اگرچہ یہ معصیت چوری کے جرم ناتمام کا ایک جز بھی ہے۔ اب اگر مجرم وہ تمام سلسلۂ افعال مکمل کرے جن سے جرم سرقہ وجود میں آتا ہے اور چرائی ہوئی اشیا کو ان کی جائے حفاظت سے نکال کر لے آئے تو یہ تمام افعال مجموعی طور پر جرم سرقہ بن جائیں گے اور جرم سرقہ کے مکمل ہوتے ہی اس پر مکمل جرم سرقہ کی سزا یعنی حد لازم ہو جائے گی اور ناتمام جرم کی تعزیری سزا ممتنع ہو جائے گی، کیونکہ یہ تمام افعال باہم دگر مل کر ایک ہو گئے اور ان سب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے جرم سرقہ وجود میں آگیا۔

زانی جب زنا کے ارادے سے کسی عورت کے گھر میں داخل ہوا تو یہ معصیت ہے، اس کے ساتھ خلوت میں بیٹھا تو معصیت کا ارتکاب کیا، اس سے بوس وکنار کیا تو ارتکاب معصیت کیا، یہ تمام افعال اس جرم زنا کا آغاز ہیں جس کی تکمیل نہیں ہو سکی اور ان میں سے ہر فعل بذات خود قابل تعزیر معصیت ہے، اگر جرم زنا مکمل ہو جائے تو تعزیر ممتنع ہو جائے اور حد لازم ہو جائیگی، کیونکہ یہ تمام ابتدائی افعال بشمول مجامعت کے ایک مکمل جرم بن جاتے ہیں، جو جرم زنا ہے۔

مندرجہ بالا بیان سے بہرکیف یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہاء کرام کے پیش نظر کوئی ایسا داعیہ نہ تھا جس کی بنا پر وہ آغاز جرم کے بارے میں کوئی علیحدہ اصول وضع کرتے، البتہ انہوں نے جرائم حدود اور قصاص میں جرم تام اور غیر تام کے درمیان تفریق ضرور کردی کیونکہ سزائے حدود و قصاص اسی وقت لازم ہوتی ہے جب جرم مکمل ہو، جرم ناتمام کی صورت میں قصاص و حد جاری نہیں ہوتے بلکہ تعزیری سزا واجب ہوتی ہے۔

یہ کہنا واضح طور پر غلط ہے کہ شریعت اسلامیہ آغاز جرم سے آشنا نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شریعت اس سے بخوبی واقف ہے، فرق یہ ہے کہ اس نے آج جدید قوانین کے مطابق گفتگو کرنے کے بجائے اپنے مخصوص طریقے پر اس کو حل کیا ہے، اصل بات یہ ہے کہ فقہاء کرام نے ناتمام جرائم کو آغاز جرم سے تعبیر نہیں کیا ہے، کیونکہ وہ سب ناتمام افعال جو معصیت بن جاتے ہیں وہ تعزیراتی جرائم میں داخل ہیں اور مستقل جرم ہیں، اگرچہ ان سے وہ جرم وجود میں نہ آسکا جو اصلاً مقصود تھا، اس لئے انہیں آغاز جرم کا نام دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، جبکہ ان میں جس قدر فعل سرزد ہوا ہے وہ خود بذاتہ مکمل جرم ہے۔ اب اگر ہم نے آج ان تمام جرائم کو آغاز جرائم کا نام دیدیا ہے، تو یہ کوئی نئی بات تو نہ ہوئی، بلکہ صرف اتنا ہوا کہ بعض تعزیراتی جرائم کو ایک نیا نام دے کر انہیں دوسرے تعزیراتی جرائم سے ممتاز کر دیا، حالانکہ اس نئے نام کی اور اس امتیاز کی کوئی ضرورت نہ تھی، اور ہمیں اس تعبیر کی اس لیے ضرورت محسوس ہوئی تاکہ وضاحت ہو جائے اور نظریہ شریعت کا نظریہ قوانین سے موازنہ ہو جائے۔

آغاز جرم کے بارے میں نظریۂ شریعت قانون سے زیادہ وسیع ہے۔ شریعت اسلامیہ ہر اس جرم ناتمام پر سزا دیتی ہے جو معصیت ہو اور اس قاعدے میں کوئی استثناء نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو مارنے کے لئے لکڑی اٹھائے، مگر اس کے درمیان اور مضروب کے درمیان کوئی حائل ہو کر اسے ضرب سے روک دے تو وہ مرتکب معصیت ہے اور اس پر تعزیری سزا ہو گی، کسی نے کسی پر گولی چلائی مگر وہ اسے نہیں لگی تو وہ مرتکب معصیت ہے اور تعزیری سزا کا مستحق ہے، جبکہ قانون بیشتر جنایات کے آغاز پر اور بعض جرائم کے آغاز پر سزا دیتا ہے اور کوئی حد نہیں رکھتا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نظریۂ شریعت کی تطبیق اس صورت میں ملاحظہ فرمائیے جب کوئی شخص بارادۂ قتل کسی کو زخمی کر دے ، اگر زخم سے موت واقع ہو جائے تو یہ فعل قتل عمد (بالارادہ قتل) متصور ہو گا ، اور اگر مجروح شفایاب ہو جائے تو صرف زخم قرار دیا جائے گا اور مجرم کو اس کی مقررہ سزا دی جائے گی اور اگر مجرم نے کسی کو قتل کرنا چاہا مگر نہیں کر سکا تو یہ فعل معصیت ہے اور اس پر تعزیر ہے ۔

۲۴۹ ۔ وہ مراحل جن سے جرم گزرتا ہے اور ان میں سے کون سا مرحلہ جرم متصور ہو گا ؟

مجرم کے ارتکاب جرم سے پہلے جرم کئی مراحل سے گزرتا ہے ، سب سے پہلے تو مجرم جرم کے بارے میں سوچتا ہے پھر اپنا ارادہ عزم میں بدلتا ہے پھر اس جرم کی تیاری کرتا ہے اور اس کے ارتکاب کے لازمی وسائل مہیا کرتا ہے ، جیسے قتل کے لیے ہتھیار خریدنا ، جس گھر میں چوری کا ارادہ ہے اس کی دیوار میں نقب لگانے کے لئے آلۂ نقب فراہم کرنا یا مقام جرم کا دروازہ کھولنے کے لئے مصنوعی چابی خریدنا ۔ جب مجرم جرم کے یہ لوازمات مہیا کر لے تو پھر تیسرا مرحلہ نفاذ کا آتا ہے اور مجرم اپنی سوچ و فکر اور اپنی تیاری کے مطابق جرم کا نفاذ شروع کرتا ہے ۔

یہ تین مراحل ہیں جن سے مجرم ارتکاب جرم کے سلسلے میں گزرتا ہے ان میں سے کونسا مرحلہ معصیت اور قابل سزا جرم ہے ؟ اس کا جواب حسب ذیل ہے :۔

(۱) **فکر و عزم کا مرحلہ** :۔ جرم کے بارے میں سوچنا اور اس کے ارتکاب کا عزم کر لینا قابل تعزیر معصیت اور قابل سزا جرم نہیں ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انسان کے دل میں جو وسوسے آئیں اور جس قول یا عمل کے متعلق سوچے اور وہ جس قول یا عمل کی نیت کرے اس پر مواخذہ اور گرفت نہیں ہے ۔ اس لیے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ۔

” اللہ سبحانہ نے میری امت کے لوگوں سے ان کے دلوں میں گزرنے والے خیالات سے درگزر فرما دیا ہے ، جب تک وہ اس بات کو کر نہ لیں یا کہہ نہ لیں ۔“

غرض مواخذہ قول اور فعل پر ہے ، صرف فکر و عزم پر نہیں ہے ۔

یہ اساسی اصول جس پر شریعت اسلامیہ اپنے یوم نزول سے قائم ہے یہی جدید قوانین کا جدید ترین اصول بھی ہے جس پر آج کے دور میں تمام قوانین عمل پیرا ہیں ۔ مگر قانون اس اصول سے انقلاب فرانس کے بعد اٹھارویں صدی کے آخر میں متعارف ہوا ہے ، اس سے قبل نیت اور سوچ کا اگر اثبات ہو جائے تو اس پر سزا دینا ممکن تھا ۔

غرض اس اصول میں شریعت اسلامیہ کو تمام وضعی قوانین پر تقدم حاصل ہے اور وضعی قوانین نے بہت بعد میں آ کر شریعت کے اس قدیم ترین اصول کو اختیار کیا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی مدنظر رہنی چاہئے کہ شریعت

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

اسلامیہ میں اس اصول میں مستثنیات نہیں، جبکہ جدید قوانین میں اس اصول میں آج تک استثنائات موجود ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ مصری اور فرانسیسی قانون اس بالارادہ قتل میں جو گھات لگا کر اور منصوبہ بنا کر کیا گیا ہو اور اس بالارادہ قتل میں جس میں منصوبہ بندی نہ ہو اور جو گھات لگا کر نہ کیا گیا ہو فرق کرتے ہیں اور صورت اول میں سزا میں شدت برتتے ہیں اور صورت دوم میں تخفیف اختیار کرتے ہیں۔

(۲) **لوازمات جرم کی فراہمی**:- فراہمی لوازمات کا مرحلہ بھی معصیت نہیں ہے اور شریعت ارتکاب جرم کے لئے لوازمات کی تیاری پر سزا نہیں دیتی ہے الا یہ کہ یہ وسائل کی تیاری بذات خود معصیت ہو، جیسے کوئی مسلمان کسی کو نشہ پلا کر چوری کرنا چاہے تو نشہ کی خریداری اور اس کو اپنے پاس رکھنا بذات خود قابل سزا معصیت ہے اور اس پر سزا میں اس کے اصل مقصد یعنی چوری کے نفاذ کی حاجت نہیں ہے۔

فراہمی لوازمات کے مرحلے کو جرم نہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ مجرم سے صادر ہونے والے ان افعال پر سزا ہے جو معصیت ہوں، اور کوئی فعل معصیت اس وقت ہوتا ہے جب اس نے حق اللہ یا حق العباد پر زیادتی ہوئی ہو وسائل جرم کی تیاری میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہے جسے حق اللہ یا حق العباد پر زیادتی سمجھا جائے اور اگر ان افعال میں کوئی اعتداء ہے بھی تو وہ تاویل کے قابل ہے اور مشکوک ہے جبکہ شریعت صرف ان جرائم پر گرفت کرتی ہے جو یقینی ہوں اور ان کی جرمیت میں شبہ نہ ہو۔

(۳) **مرحلۂ ارتکاب**:- یہ وہ مرحلہ ہے جس میں آکر مجرم کے افعال جرم بن جاتے ہیں۔ کسی فعل کو جرم اس وقت سمجھا جاتا ہے جب وہ معصیت ہو یعنی اس فعل سے کسی فرد یا جماعت کے حق پر زیادتی ہوتی ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ فعل جرم کے رکن مادی کو بروئے کار لانے کی ابتداء ہو بلکہ اس فعل کا معصیت ہونا اور اس کا مقصد مادی رکن کا نفاذ ہونا کافی ہے اگرچہ اس فعل اور جرم کے رکن مادی کے مکمل ہونے کے درمیان کئی اقدامات باقی ہوں، مثلاً جرم سرقہ میں نقب لگانا، چھپکے سے گھر میں اتر جانا، دروازہ توڑ دینا اور دروازے کو مصنوعی تالی سے کھول لینا، ان میں سے ہر عمل قابل تعزیر معصیت بھی ہے اور آغاز جرم سرقہ (چوری) بھی ہے اگرچہ اس فعل میں اور جرم سرقہ کے بنانے والے رکن مادی میں ابھی کئی اقدامات ہیں، جیسے چوری کے مقام میں داخل ہو جانا، چرائی ہوئی چیزوں کو اپنے قبضے میں لے آنا اور ان کو ان کی جائے حفاظت سے نکال کر باہر لے آنا غرض اگر مجرم نقب لگائے دروازہ کھول لے یا چھپکے سے اتر جائے تو ارتکاب معصیت پر یا آغاز جرم سرقہ پر سزا دی جائے گی اگرچہ اس کا اصل مقصد (چوری) پورا نہیں ہوا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح اگر مجرم کسی عورت کے گھر میں بارادۂ زنا داخل ہوا، اس کے ساتھ ایک جگہ بیٹھا، اسے پیار کیا اور لپٹایا یا اس کے علاوہ زنا کے مقدمات میں سے کوئی سا عمل کیا تو وہ مرتکب معصیت ہوگا اور اسے جرم زنا کا آغاز کرنے والا تصور کیا جائے گا اور اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ غرض ان میں سے ہر فعل پر اسے سزا دی جائے گی اگرچہ اس فعل میں اور جرم زنا کے مادی رکن کے پورا ہونے میں بھی ابھی لمبے اقدامات باقی ہیں۔

ابوعبداللہ زبیری کی رائے یہ ہے کہ مجرم کو ارتکاب معصیت یا آغاز جرم سرقہ کی سزا اس وقت بھی دی جائے گی جب وہ اس گھر کے پاس پایا جائے جس میں اس کا چوری کرنے کا ارادہ ہو اور اس کے پاس دروازہ کھولنے کے لئے رسی اور نقب لگانے کے لئے آلہ موجود ہو، اگرچہ اس نے ابھی تک نہ تو دروازہ کھولا ہو اور نہ نقب لگائی ہو۔ اسی طرح ان کے نزدیک مجرم کو اس وقت بھی تعزیری سزا دی جائے گی جب وہ چوری کے مقام پر گھات لگائے چوکیدار کے غافل ہونے کا منتظر بیٹھا ہو تاکہ وہ غافل ہو تو وہ اس کی زیر حفاظت مال چرا لے۔[1]

آغاز جرم پر سزا کا پیمانہ یہ ہے کہ ملزم نے جو فعل کیا ہے وہ معصیت ہو، جیسے نقب لگانا۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ یہ فعل معصیت ہے یا نہیں، مجرم کی نیت اور ارادۂ فعل سے مدد لی جائے گی کیونکہ ثبوت نیت سے ہر شک زائل ہو جائے گا اور نوع معصیت کی تحدید ہو جائے گی۔ ابوعبداللہ زبیری نے گزشتہ مثالوں میں مجرم کی نیت کو بہت اہمیت دی ہے۔ چوری کے مقام کے پاس گھات لگانا چوری کے لئے بھی ہو سکتا ہے اور کسی اور مباح کام کے لئے بھی ہو سکتا ہے، مگر مجرم کی نیت سے شک زائل ہو جائے گا اور معصیت متعین ہو جائے گی۔ اور مقام چوری پر رسی اور آلہ نقب کے ساتھ موجودگی میں یہ بھی احتمال ہے کہ مجرم اس مکان میں چوری کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا چوری کے بجائے کسی اور فعل مباح کا ارادہ ہو، مگر مجرم کی نیت اس فعل کے احتمال کو ختم کرکے اس میں تیقن پیدا کر دے گی اور معصیت کا تعین ہو جائے گا۔

۲۰۵۔ شریعت اور قانون کا موازنہ۔

جدید قوانین شریعت اسلامیہ سے اس امر میں متفق ہیں کہ وہ بھی فکر اور فراہمی وسائل کے مرحلے میں سزا نہیں دیتے، بلکہ سزا کو مرحلۂ نفاذ میں محدود رکھتے ہیں، مگر شارحین قانون کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کونسا وقت ہے جس میں مجرم کو یہ تصور کیا جائے کہ اب اس نے جرم کے نفاذ کا آغاز کر دیا ہے۔

---

[1] الاحکام السلطانیہ، ص ۲۰۶، ۲۰۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مادی مسلک کے حامل اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اس فعل مادی کی ابتداء جس سے جرم تشکیل پاتا ہے، وہی آغاز جرم کی ابتداء کا نفاذ بھی ہے۔ اگر جرم ایک ہی فعل سے وجود میں آتا ہے تو اس فعل کا آغاز ہی اس جرم کی ابتداء ہے اور اگر جرم کئی افعال سے تشکیل پانے والا ہے تو ان میں سے کسی ایک کی ابتداء جرم کا آغاز ہے اور کسی ایسے عمل کو نفاذ کی ابتداء نہیں شمار کیا جائے گا جو جرم کی تشکیل کرنے والے افعال میں سے نہ ہو۔

شخصی مسلک کے حامل اصحاب کی رائے یہ ہے کہ آغاز کے لیے کسی بھی ایسے فعل کی ابتداء کافی ہے جو جرم کے مادی رکن کے نفاذ سے پہلے ہو اور لازمی طور پر جرم کی طرف لے جاتا ہو۔ اس مسلک کے حامل فعل کی مراد اور منشار معلوم کرنے کے لئے مجرم کی شخصیت اور اس کی نیت سے مدد لیتے ہیں۔

شخصی مسلک شریعت اسلامیہ سے بالکل مختلف نہیں ہے اس مسلک کے لحاظ سے جس فعل پر سزا دینا ممکن ہے اس پر شریعت بھی سزا دیتی ہے مگر شریعت شخصی مسلک سے زیادہ وسعت رکھتی ہے کیونکہ شریعت مجرم کے ہر اس فعل پر سزا دیتی ہے جو معصیت ہو خواہ مجرم کا یہ فعل جرم مقصود کے رکن مادی کی جانب منتج ہو یا نہ ہو جیسے بارادۂ زنا کسی عورت کے گھر میں داخل ہونا۔ جبکہ شخصی مسلک کے لحاظ سے ضروری ہے کہ مجرم کا فعل لازماً جرم کے رکن مادی کی جانب منتج ہوتا ہو جیسے نقب لگانا اور چوری کے مقام کا دروازہ مصنوعی چابی سے کھولنا۔ مصری قانون شخصی مسلک پر عمل پیرا ہے اور مصر کی عدالت عالیہ کے احکام بھی اسی مسلک کے حامل ہیں۔

۲۵۱۔ آغاز جرم پر سزا۔

جرائم حدود و قصاص میں شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ جرم ناتمام کی سزا جرم تام کے برابر نہیں ہونی چاہیئے۔ اس قاعدے کی اساس رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے۔

"جس نے کسی جرم کی سزا کو بغیر جرم کے جاری کیا وہ ظلم کرنے والوں میں سے ہے۔" [۱]

جرائم حدود و قصاص میں اس قاعدے کی خلاف ورزی ممکن نہیں ہے اس لیے آغاز زنا پر زنا کی پوری سزا یعنی جلد اور رجم (کوڑے مارنا اور سنگسار کرنا) نہیں جاری کی جاسکتی اور آغاز سرقہ کے جرم پر قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کی سزا نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ اگر آغاز سرقہ پر قطع ید کی سزا دی جائے گی تو جرم کا ایک جزء مکمل جرم بن جائے گا، حالانکہ آغاز فعل اور مکمل فعل میں بہت فرق ہے۔ نیز اس لیے ملزم کا اسی قدر مؤاخذہ ہونا چاہیئے جس قدر اس نے عمل کیا ہے اور اتنی ہی اسے سزا ملنی چاہیئے۔ تیسرے یہ بھی ہے کہ اگر آغاز جرم اور مکمل جرم پر سزا برابر دی جائے گی تو اس سے تکمیل جرم کرنے کی ہمت افزائی ہوگی اور مجرم محسوس کرے گا کہ آغاز جرم سے وہ مکمل جرم کی سزا کا مستحق ہوگیا ہے تو اب اسے جرم مکمل کردینا چاہیئے اور اس طرح اس کے سامنے جرم سے گریز کا راستہ باقی نہیں رہے گا۔ [۲]

---

[۱] جرائم قصاص اور جرائم حدود دراصل "حدود" شمار ہوتے ہیں، اور حد کے معنی جرم کی مقررہ سزا کے ہیں۔

[۲] فقرہ ۳۹۱ ملاحظہ فرمایئے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تعزیری جرائم کے آغاز کو بھی جرائم حدود و قصاص پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور جو عمومی قواعد حدود و قصاص پر جاری ہوتے ہیں وہی جرائم تعزیر میں بھی جاری ہوں گے اگرچہ یہ قواعد بطور خاص جرائم حدود و قصاص ہی کے لیے وضع کیے گئے ہیں کیونکہ یہ دونوں اہم قسم کے جرائم ہیں اس لیے جو قواعد ان جرائم کے لئے وضع کیے گئے وہ ان سے کمتر اہمیت کے جرائم پر بھی جاری ہونگے۔

اور اگر ہم چاہیں تو حدیث کو عقوبات مقدرہ (مقررہ سزاؤں) کے ساتھ مخصوص کر سکتے ہیں یعنی جرائم حدود قصاص کے ساتھ مختص کر سکتے ہیں بلکہ خود حدیث اس تخصیص کی محتمل ہے چنانچہ مَنْ بَلَغَ حَدًّا فِي غَيْرِ حَدٍّ میں حد کے پہلے لفظ کے معنی سزا کے ہیں اور دوسرے کے معنی جرم کے ہیں۔ گویا نص اپنے الفاظ میں قطعی ہے کہ نص کا ورود صرف جرائم حدود و قصاص میں ہوا ہے۔ اسی لیے غیر حدود میں آغاز جرم کی سزا کو جرم تام کی سزا کے مساوی کرنا درست ہے کیونکہ تعزیری سزائیں مقرر نہیں ہوتیں اور تعزیرات کی کمتر حد اور اعلیٰ ترحد کے درمیان سزا کے اندازے میں عدالت کو وسیع اختیارات حاصل ہیں۔

جدید قوانین کے بھی دو پہلو ہیں۔ کچھ قوانین نے آغاز جرم کی سزا جرم تام کے برابر قرار دی ہے اور کچھ نے آغاز جرم پر جرم تام سے کمتر سزا دی ہے۔

۲۵۲۔ مجرم کے جرم سے پہلو تہی کے اثرات

مجرم جب جرم کا ارتکاب شروع کرتا ہے تو کبھی اسے پورا کرتا ہے اور کبھی پورا نہیں کرتا۔ اگر پورا کرے تو سزا کا مستحق ہو جائے گا اور اگر پورا نہ کرے تو پورا نہ کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ اسے مجبور کر دیا گیا کہ وہ جرم کو مکمل نہ کرے۔ جیسے اسے مقام سرقہ سے چرائی ہوئی اشیاء جمع کرتے ہوئے پکڑ لیا گیا یا اس نے اپنے اختیار سے جرم کو پورا نہیں کیا۔ اگر جرم سے اس پہلو تہی کا سبب توبہ نہیں تھی مثلاً مجرم نے جس قدر جرم کر لیا تھا اسی کو کافی سمجھا، یا اس نے محسوس کیا کہ اس کے پاس ضروری آلات موجود نہیں ہیں یا اس نے سوچا کہ میں اس جرم کو دوبارہ کسی مناسب وقت پر کروں گا یا اسے یہ خطرہ ہوا کہ کہیں کوئی اسے دیکھ نہ لے یا پھر یہ کہ مجرم کی جرم سے پہلو تہی کا سبب مجرم کی توبہ اور اس کا احساس ندامت اور خدا کی جانب رجوع ہو۔

اگر عدم اتمام جرم کا سبب مجرم کا مجبور ہو جانا ہو مثلاً مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہو رہی ہے) اسے پکڑ لے یا کوئی ایسا حادثہ پیش آ جائے کہ مجرم جرم کو مکمل نہ کر سکے تو مجرم کی مسئولیت پر جرم سے اس پہلو تہی کا کوئی اثر نہیں ہوگا بشرطیکہ جو کچھ اس نے کیا ہے وہ معصیت ہو۔

مجرم علاوہ توبہ کے کسی اور سبب کے تحت جرم کی تکمیل سے پہلو تہی کر لے اور اس کا فعل معصیت ہو یعنی اس سے حق جماعت یا حق فرد متاثر ہوتا ہو تو وہ اپنے اس ناتمام فعل پر مسئول ہوگا۔ مثلاً کسی نے چوری کے ارادے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے کسی کے گھر میں نقب لگائی یا دروازہ توڑا مگر گھر میں داخل نہیں ہوا، چونکہ چوکیدار اس علاقے میں پھر رہا تھا تو اسے خطرہ ہوا کہ کہیں اس کی چوری کھل نہ جائے یا گھر میں داخل تو ہوا مگر سیف نہ کھول سکا اس لیے باہر آ گیا یا اس لئے باہر آ گیا تاکہ اپنے کسی ساتھی کو بلا لائے جو سیف کھولنے اور چوری کا سامان اٹھانے میں اس کی مدد کر سکے۔

ان تمام صورتوں میں مجرم کو جرم سے پہلو تہی کے باوجود سزا دی جائے گی، کیونکہ اس نے جرم سے پہلو تہی توبہ کی بناء پر نہیں کی ہے اور جس قدر فعل اس سے سرزد ہوا ہے وہ معصیت ہے۔ چنانچہ نقب لگانا، کسی کے گھر میں بلا اجازت داخل ہو جانا اور کسی کے گھر کا دروازہ توڑ دینا معصیت ہے۔ البتہ اگر کوئی کسی کے دروازے پر چوری کے ارادے سے پہنچا پھر کسی سبب کی بناء پر پہلو تہی کی اور واپس ہو گیا تو وہ مستحق سزا نہیں ہے کیونکہ اس کا اس قدر فعل کسی فرد یا جماعت کے حق پر دست درازی نہیں ہے، اس لیے معصیت نہیں ہے اور جب معصیت نہیں ہے تو سزا بھی نہیں ہے۔

۲۵۳۔ توبہ کر کے جرم سے پہلو تہی۔

اگر جرم سے پہلو تہی کی وجہ مجرم کی توبہ اور رجوع الی اللہ ہو تو جرم حرابہ (خونریزی) میں مجرم نے جس قدر بھی جرم کا ارتکاب کیا ہے، اسے سزا نہیں دی جائے گی۔ جیسا کہ فرمان الٰہی ہے:۔

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔

مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے۔

(المائدہ ۵:۳۴)

اگر محارب پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے وہ توبہ کر لے تو اس کے جرم تام کے ارتکاب کے باوجود سزا ساقط ہو جائے گی اور جب اس مجرم کی سزا ساقط ہو جائے گی جس نے پورا جرم کیا ہے تو جس نے ناتمام جرم کیا ہے اس کی سزا بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

فقہاء کرام اس امر میں متفق ہیں کہ توبہ سے جرم حرابہ کی مقررہ سزا ساقط ہو جاتی ہے [۱] بشرطیکہ توبہ

---

[۱] یہ بات متفق علیہ ہے کہ توبہ سے صرف ان جرائم کی سزائیں ساقط ہوتی ہیں جن سے جماعت کے حقوق متاثر ہوتے ہوں اور جن جرائم سے حقوق افراد متاثر ہوتے ہیں ان کی سزائیں توبہ سے ساقط نہیں ہوتیں، چنانچہ اگر محارب (خونریزی کرنے والا) کسی کا مال چھین لے پھر توبہ کر لے تو توبہ سے اس کی سزا ساقط ہو جائے گی اور مال واپس کرنا لازمی ہو گا اور اگر وہ مال بھی لے اور قتل بھی کر دے پھر توبہ کر لے، تو توبہ سے سزائے قتل باعتبار حد سے ساقط ہو جائے گی مگر مال کی واپسی لازمی ہو گی اور سزائے قصاص ساقط نہیں ہو گی جب تک مقتول کے ورثاء معاف نہ کر دیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے کی گئی ہو۔ البتہ فقہاءِ کرام جرم حرابہ کے علاوہ دوسرے جرائم میں توبہ کے اثر انداز ہونے کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے تین نظریات ہیں :

(۱) امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کے بعض فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ توبہ سے سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے توبہ سے محارب کی سزا ساقط کر دی ہے۔ جرم حرابہ سخت ترین جرم ہے جب محارب سے سزا ساقط ہو گئی تو جو جرم حرابہ سے کم تر درجے کے ہیں ان کی سزا بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

نیز قرآن نے زنا کی اول سزا بیان کر کے توبہ سے اس کا ساقط ہو جانا بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا :-

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا۔ (النساء : ۱۶)

اور تم میں سے کوئی دو جو وہ کام کریں، انہیں اذیت پہنچاؤ۔ پھر اگر دونوں توبہ کریں اور اپنی اصلاح کریں، تو ان سے تعرض نہ کرو۔

قرآن کریم نے حدِ سارق بیان کرنے کے بعد توبہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا :-

فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ۔ (المائدہ : ۳۹)

پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کرے اور اپنی اصلاح کر لے تو بے شک اللہ اس پر توجہ کرے گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہیں۔"

اس لیے جس کا گناہ نہیں، اس پہ حد بھی نہیں ہے۔

نیز جب ماعز کے بھاگنے کے بارے میں آپؐ کو بتایا گیا تو آپؐ نے فرمایا :-

"تم نے انہیں چھوڑ کیوں نہیں دیا کہ وہ توبہ کرتے اور اللہ سبحانہٗ ان کی توبہ قبول فرما لیتا۔"

ان فقہاءِ کرام کی رائے میں توبہ سے سزا اس وقت ساقط ہوتی ہے جب کہ جرم کا تعلق حق اللہ سے ہو یعنی وہ ان جرائم میں سے ہو جن سے جماعت متاثر ہوتی ہو، جیسے زنا اور مے نوشی، اور ان جرائم سے نہ ہو جن سے حق افراد متاثر ہوتا ہے جیسے قتل اور ضرب۔ ان میں سے بعض فقہاء نے توبہ کے ساتھ کردار کی اصلاح کی بھی شرط لگائی ہے، ظاہر ہے کہ یہ شرط ایک وقت تک انتظار چاہتی ہے جس سے توبہ کی صداقت کا علم ہو سکے، مگر بعض دیگر حضرات صرف توبہ کو کافی جانتے ہیں اور اصلاح عمل کی شرط نہیں لگاتے۔

اس نظریے کو اختیار کر لینے پر یہ نتیجہ مرتب ہو گا کہ جو شخص جماعتی حقوق کو متاثر کرنے والے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جرائم میں سے کسی جرم کو بوجہ توبہ کمل کرنے سے گریز کرے تو اس سے سزا ساقط ہو جائے گی۔ البتہ اگر جرم حقوق افراد کو متاثر کرنے والے جرائم میں سے ہو تو سزائے ارتکاب جرم سے پہلو تہی کے باوجود ساقط نہیں ہوگی اگرچہ پہلو تہی کا سبب توبہ ہو۔

(۲) امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور بعض شافعی و حنبلی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جرم حرابہ کے سوا کسی جرم میں توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ اس میں نص صریح وارد ہے اور اصول یہی ہے کہ توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوتی۔ چنانچہ اللہ سبحانہ نے زانی اور زانیہ کے کوڑے لگانے کا حکم فرمایا اور ارشاد فرمایا:۔

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور ۲)

زناکار عورت اور زناکار مرد (سو دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو۔

اس آیہ مبارکہ میں کوڑے مارنے کی سزا توبہ کرنے والوں اور نہ کرنے والوں کے لیے عام ہے۔

نیز فرمایا:۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا۔ (المائدۃ ۳۸)

اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

اس آیہ مبارکہ میں توبہ کرنے والوں اور نہ کرنے والوں دونوں پر قطع ید کی سزا مشتمل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز اور غامدیہ کے رجم کا حکم دیا اور چوری کا اقرار کرنے والے پر قطع ید کی سزا جاری فرمائی، حالانکہ یہ سب لوگ اپنے جرم کا اعتراف کرکے اور آپؐ کے پاس تائب ہو کر آئے تھے اور یہ مطالبہ لیکر آئے تھے کہ آپؐ ان پر حد جاری فرما کر انہیں گناہوں سے پاک کر دیں خود جناب رسول کریمؐ نے ان کے اس عمل کو توبہ قرار دیا اور اس عورت کے بارے میں فرمایا:۔

"اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر مدینہ کے ستر آدمیوں پر یہ توبہ تقسیم کی جائے تو انہیں کافی ہو جائے۔"

ان فقہاء کرام کی رائے یہ ہے کہ توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ توبہ معصیت کا کفارہ ہے۔

ان اصحاب کی رائے میں محارب اور دیگر مجرمین کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکے۔ کیونکہ محارب پر قدرت نہیں ہے اس لیے اگر وہ قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلے تو اس کی سزا ساقط ہو جائے گی اور یہ اس لیے تاکہ وہ توبہ پر آمادہ ہو کر فساد فی الارض (فتنہ انگیزی) سے باز آجائے۔ جبکہ عادی مجرم پر ہر وقت قدرت حاصل ہے اس لیے اس صورت میں ایسا کوئی سبب موجود نہیں ہے جس کی بناء پر توبہ سے اس کی سزا ساقط ہو جائے، بلکہ عادی مجرم کو تو سزا ہی کے ذریعے جرم سے باز رکھا جاسکے گا، نیز یہ کہ اگر توبہ سے تمام سزائیں معاف ہو جائیں تو عقوبات کلیۃً معطل ہو جائیں گی کیونکہ ہر مجرم توبہ کا دعوی کر سکتا ہے۔[۱]

۱۔ شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۱۱۰۔ بدائع الصنائع ج ۷، ص ۹۶۔

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۵۶۔

المغنی ج ۱۰، ص ۳۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس نظریئے کی رو سے اگر کوئی مجرم اللہ سے ڈر کر اور توبہ کر کے جرم پورا کرنے سے باز رہے تو بھی اگر اس کا فعل معصیت ہے تو وہ سزا سے نہیں بچ سکے گا۔

تیسرا نظریہ:- تیسرا نظریہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن القیمؒ کا ہے۔ یہ دونوں حضرات حنبلی ہیں اور ان کی رائے یہ ہے کہ سزا معصیت سے پاک کر دیتی ہے اور توبہ بھی معصیت سے پاک کر دیتی، اور حق اللہ کو متاثر کرنے والے جرائم میں سزا ساقط کر دیتی ہے، چنانچہ اگر کوئی مجرم ان جرائم میں سے کسی جرم سے توبہ کر لے تو اس کی سزا ساقط ہو جائے گی، سوائے اس کے کہ مجرم توبہ کرنے کے باوجود اجرائے سزا کو اپنے گناہ سے پاک ہونے کے لئے ضروری سمجھے اور سزا جاری کرانا چاہے تو اس پر سزا جاری کی جائے گی۔[۱]

اس نظریئے پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر مجرم حق اللہ (یعنی حق جماعت) کو متاثر کرنے والے جرم کے اتمام سے توبہ کر کے باز آجائے تو اس کی سزا ساقط ہو جائے گی، الا یہ کہ مجرم خود اجرائے سزا کا مطالبہ کرے اور اگر جرم حق افراد کو متاثر کرنے والا ہو تو سزا ساقط نہیں ہو گی۔

مروجہ قوانین میں عام اصول یہ ہے کہ مجرم کی توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوتی۔ یہ اصول امام مالکؒ اور ان کے ساتھیوں کے نظریئے سے ہم آہنگ ہے، مگر بعض مروجہ قوانین مجرم کو اس صورت میں سزا نہیں دیتے جب وہ اپنی مرضی سے اتمام جرم سے باز آجائے، جیسا کہ مصری اور فرانسیسی قوانین ہیں۔ یہ اصول ان شارحین کے قول کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ توبہ سے سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ کچھ مروجہ قوانین جیسے انگلستان اور ہندوستان کے قوانین مجرم کی آغاز جرم کی مسئولیت کو ختم نہیں کرتے اگرچہ مجرم اپنی مرضی سے اتمام جرم سے باز آجائے۔

۲۵۴۔ جرم ناممکن کا آغاز۔

فقہائے کرام کے یہاں جرم ناممکن الوقوع کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ آج کے شارحین قانون کے نزدیک [illegible] ناممکن وہ ہے جس کا وقوع ممکن نہ ہو، اس بناء پر کہ اس جرم کے [illegible] نہیں ہیں جیسے کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کے لیے بندوق چلائے مگر اسے معلوم نہ ہو کہ بندوق خالی ہے یا اس کا کھٹکا ٹوٹا ہوا ہے یا اس بناء پر کہ اس جرم کا موضوع (Object) موجود نہ ہو، جیسے کوئی شخص کسی مردہ آدمی پر فائر کرے اور اسے پتہ نہ ہو کہ یہ آدمی مردہ ہے۔

---

[۱] اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۱۹۷ - ۱۹۸۔

www.KitaboSunnat.com

گزشتہ صدی میں ناممکن جرم مروجہ قوانین کے ماہرین کا موضوع بحث رہا ہے، ان میں سے بعض اس جرم کے آغاز پر سزا کے قائل تھے اور بعض نہ تھے مگر آج ناممکن کے نظریئے کو چھوڑ کر "مذہب شخصی" کو اختیار کر لیا گیا ہے جس میں مجرم کا مقصد اور اس کی خطرناکی مدنظر ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر جرم ناممکن کے انجام دینے والے کا مقصد صراحۃً سامنے آجائے اور وہ آغاز جرم کر دے تو اس پر سزا لازم آجائے گی۔

جرم ناممکن میں مذہب شخصی کے قائلین کی رائے شریعت اسلامیہ کے احکام کے مطابق ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ میں اگر مجرم کا جرم معصیت ہے تو وسائل، موضوع اور مقصد کے محال اور ناممکن ہونے سے مجرم کی مسئولیت رفع نہیں ہوتی بلکہ مجرم کی مجنی علیہ (جس پر زیادتی کی کوشش کی گئی) پر زیادتی اور اعتداء کی کوشش ہی بذات خود معصیت ہے خواہ اس کوشش کا نتیجہ ممکن الحصول ہو یا ناممکن الوقوع ہو کیونکہ اعتداء کی کوشش فرد اور امن جماعت پر ہر صورت میں اعتداء ہے اور اگر مجرمانہ ارادہ ظاہر ہو جائے اور اس کا ارادہ جرم خارجی افعال کی صورت میں مجسم ہو جائے تو وہ مجرم ہے اگر اس کا فعل معصیت ہے تو وہ مستحق سزا ہے اور اگر اس فعل سے عملاً مجنی علیہ (متاثرہ فرد) پر کوئی زد نہ پڑے یا اس جرم کا نفاذ ناممکن ہو تو اس صورت کا اندازہ عدالت کی صوابدید پر موقوف ہے وہ مجرم کے ارادے اور اس کی خطرناکی کے مناسب اور تنفیذ جرم کے متعلق حالات کے پیش نظر سزا جاری کر سکتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

جرم میں اشتراک

۲۵۵۔ اشتراک کی صورتیں۔

کبھی جرم کا ارتکاب ایک فرد کرتا ہے اور کبھی متعدد افراد جرم کی تنفیذ کے بارے میں باہم حصہ دار بن کر یا باہم تعاون کر کے اس کا ارتکاب کرتے ہیں۔ جرم میں حصہ لینے اور تعاون کی صورتیں چار حالتوں سے خالی نہیں ہیں، ۱ کبھی مجرم جرم کے رکن مادی کی تنفیذ میں کسی دوسرے کے ساتھ حصہ دار بنتا ہے ۲ کبھی دوسرے کے ساتھ اس کے نفاذ میں متفق ہوتا ہے ۳ کبھی دوسرے کو جرم پر اکساتا ہے اور کبھی جرم کی تنفیذ میں عملی اشتراک کے بغیر متعدد وسائل سے دوسرے کی جرم کے ارتکاب میں معاونت کرتا ہے۔ ان صورتوں میں سے ہر صورت میں یہ شخص جرم میں شریک متصور ہوگا خواہ وہ جرم کے رکن مادی کی تنفیذ میں مادی طور پر شریک ہوا ہو یا اس کی تنفیذ میں مادی طور پر شریک نہ ہوا ہو۔

اس شخص میں جو جرم میں مادی طور پر شریک ہو اور جو جرم کے مادی رکن کی تنفیذ میں عملاً شریک نہ ہو، ان دونوں میں امتیاز کے لئے رکن مادی کی تنفیذ میں شرکت کرنے والے کو شریک بلاواسطہ (براہ راست شریک کرنے والا) اور جو براہِ راست شریک نہ ہو اسے شریک بالواسطہ کہتے ہیں ۱ اور اسی طرح براہ راست جرم میں شرکت کرنے والے کے فعل کو جرم میں اشتراک بلاواسطہ (جرم میں براہ راست شرکت) اور شریک سبب کے فعل کو اشتراک بلاواسطہ یا اشتراک سبب کہتے ہیں۔ اس تفریق کی اساس یہ ہے کہ شریک بلاواسطہ (براہ راست شریک) جرم کے مادی رکن کے نفاذ میں براہ راست شریک ہوتا ہے، جبکہ شریکِ سبب اپنے اتفاق، یا تحریض یا تعاون کے ذریعے جرم کا سبب تو بنتا ہے مگر جرم کے مادی رکن کے نفاذ میں براہ راست شریک نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ شریک سبب ہے[۱]

---

[۱] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۱۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ان دونوں قسم کے شریک جرم میں اس طرح فرق کرنے سے وہ التباس ختم ہو جاتا ہے جو دونوں کے شریک کہنے میں ہے۔ قطع نظر اس سے کہ کون جرم میں براہ راست شریک ہے اور کون براہ راست شریک نہیں ہے، بالخصوص مصری ماہرین قانون کو اس التباس سے زیادہ دوچار ہونا پڑتا ہے کیونکہ مصری شارحین قانون شریک سبب اور شریک بلاواسطہ دونوں کو شریک کا نام دیتے ہیں۔

۴۵۷۔ اہتمام اور بے اعتنائی۔

فقہاء کرام نے جس قدر اشتراک مباشر کے احکام بیان کرنے کا اہتمام کیا ہے، اسی قدر اشتراک سبب کے احکام بیان کرنے میں بے حد بے اعتنائی برتی ہے اور اس کی دو وجوہات ہیں:

پہلی وجہ:۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے[1] فقہاء کرام نے ان جرائم کے احکام بیان کرنے پر بہت زیادہ توجہ دی ہے جن کی سزائیں مقرر ہیں یعنی جرائم قصاص اور دیت، کیونکہ یہ جرائم ثابت ہیں اور ان میں ترمیم و تغیر نہیں ہوتا نیز ان کی سزائیں بھی مقرر ہیں جن میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ جبکہ فقہاء کرام نے جرائم تعزیر کی جانب زیادہ توجہ نہیں دی ہے اور ان کے مخصوص احکام بھی وضع نہیں کیے ہیں کیونکہ تعزیری جرائم غیر ثابت ہیں اور ان میں زمان و مکان کی تبدیلی اور نقطۂ نظر کے اختلاف کی بنا پر بہت کچھ تغیر ہو سکتا ہے نیز ان کی سزائیں بھی غیر ثابت ہیں اور ان میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ:۔ شریعت کا عام اصول یہ ہے کہ مقررہ سزائیں صرف اس شخص پر جاری ہوتی ہیں جس نے براہ راست جرم کا ارتکاب کیا ہو نہ کہ اس شخص پر جو اس جرم کا سبب بنا ہو۔ امام ابوحنیفہ رح نے اس اصول کو بڑی باریکی کے ساتھ منطبق کیا ہے جبکہ باقی فقہاء اس اصول سے جان کے ضیاع یا جسم پر تعدی کیے جرائم یعنی جرائم قتل اور جرح کو مستثنیٰ کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ جرائم طبعاً براہ راست بھی ہو سکتے ہیں اور سبب سے بھی وجود میں آ سکتے ہیں۔ اگر اس اصول کو صرف مباشر پر منطبق کیا جائے تو شریک بسبب پر (رکن) مقررہ سزا جاری نہ ہو سکے گی حالانکہ اس نے بھی جرم کے مادی رکن کو اسی طرح نافذ کیا ہے جس طرح مباشر (براہ راست جرم کرنے والا) کرتا ہے۔ ان فقہاء کے نزدیک شریک مباشر اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں اور یہ قاعدہ شریک بسبب پر جاری ہوتا ہے۔

اس اصول عام پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر شریک سبب کسی ایسے جرم میں شرکت کرے

---

[1] ملاحظہ فرمائیے نمبر ۲۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جس کی سزا مقرر ہے تو اس پر یہ سزا جاری نہیں ہوگی، کیونکہ مقررہ سزا صرف شریک مباشر پر جاری ہوتی ہے اس لیے اشتراک بسبب کا آخری نتیجہ ہر حالت میں جرائم تعزیر ہے چاہے خواہ شریک بسبب نے جرائم حدود اور قصاص میں شرکت کی ہو یا کسی تعزیری جرم میں اس نے اشتراک کیا ہو۔ بہرحال اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فقہاء کرام کس بنا پر اشتراک مباشر کو اہمیت دیتے ہیں اور کس وجہ سے انہوں نے اشتراک بسبب کو نظر انداز کیا ہے۔ اس لیے کہ شریک مباشر اگر حدود و قصاص میں سے کوئی جرم کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی جبکہ شریک بسبب پر حدود قصاص کی سزا جاری نہیں ہوگی بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ اس لحاظ سے اس کا جرم ہر حالت میں تعزیری ہے خواہ اس نے جرائم حدود و قصاص میں سے کسی جرم میں شرکت کی ہو۔

بیان بالا کے باوجود فقہاء کرام نے اشتراک غیر مباشر کو کلیۃً نظر انداز نہیں کیا ہے بلکہ (جنایات علی النفس وما دونہا) قتل و زخم کے جرائم کے ذیل میں اسے زیر بحث لائے ہیں، کیونکہ یہ جرائم براہ راست بھی کیے جا سکتے ہیں اور بطور سبب بھی ان کا ارتکاب ہو سکتا ہے اور اشتراک غیر مباشر سبب ہی کی ایک قسم ہے۔ قتل اور جراح (زخمی کرنا) پر گفتگو کی مناسبت سے جو کچھ فقہاء کرام نے اشتراک بسبب کے بارے میں ذکر کیا ہے وہ بیان قلیل ہونے کے باوجود ان قواعد عامہ کے استخراج کے لیے کافی ہے جن پر فقہاء کرام نے اشتراک کی اس نوع کے احکام کی بنیاد رکھی ہے اور آئندہ آپ یہ بھی ملاحظہ کریں گے کہ یہ قواعد مجموعی طور پر جدید مروجہ قوانین میں پائے جانے والے اشتراک بسبب کے قواعد سے چنداں مختلف نہیں ہیں۔

۲۵۷۔ اشتراک عام کی شرائط۔

اشتراک خواہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ اس کی دو عام شرائط ہیں جن کا پایا جانا اشتراک کو جرم قرار دینے کے لئے ضروری ہے:

(۱) مجرم ایک سے زیادہ ہوں، اگر مجرم ایک سے زیادہ نہیں ہیں تو نہ اشتراک مباشر ہو سکتا ہے اور نہ غیر مباشر۔

(۲) مجرموں کی جانب جو فعل منسوب ہوا ہے وہ ایسا فعل ہو جو ممنوع اور قابل سزا ہو، اگر فعل منسوب قابل سزا نہیں ہے تو وہ جرم بھی نہیں ہے اور اس میں اشتراک، اشتراک جرم نہیں ہے۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۔ اشتراک مباشر (بلا واسطہ)

۲۵۸۔ اشتراک مباشر یعنی براہ راست ارتکاب جرم کرنیوالوں کی جرم میں شرکت :۔

اشتراک کی اس قسم کی حقیقت یہ ہے کہ متعدد مجرم براہ راست جرم کے مادی رکن کو انجام دیں۔ (اس) اشتراک کو ہم آج کی قانونی زبان میں "جرم کے فی الحقیقت انجام دینے والوں کا تعدد" یا جرم میں مجرم حقیقی (Principal Accused) کے علاوہ لوگوں کا اشتراک کہتے ہیں۔ مگر فقہاء اشتراک کی اس قسم میں اشتراک سبب کی بعض معنوی قسمیں شامل کر کے ان سب کا مجموعی حکم بیان کر دیتے ہیں چنانچہ شریک سبب اگرچہ اپنے آپ جرم کے مادی رکن کو انجام نہیں دیتا مگر درج ذیل صورتوں میں وہ بھی جرم کا مباشر (کرنیوالا) متصور ہوتا ہے :۔

(۱) وہ شخص جو تنہا ارتکاب جرم کرے یا دوسرے کے ساتھ مل کر کرے، مثلاً ایک شخص نے کسی انسان کو قتل کر دیا یا اس کا سامان چرا لیا، تو وہ جرم قتل اور سرقہ کا مباشر (ارتکاب کرنیوالا) ہے اور اگر دو یا تین افراد قتل میں شریک ہوں کہ سب مل کر مقتول پہ فائر کریں اور مقتول مر جائے تو یہ سب جرم قتل کے مرتکب ہیں اور اگر دو یا تین افراد مل کر باحفاظت جگہ سے سامان چرائیں تو سب جرم سرقہ کے مرتکب ہیں۔

اتفاق اور موافقت کی صورتوں میں مباشر کی مسئولیت :

بیشتر فقہاء کرام نے شریک مباشر کی اتفاق کی صورت میں شرکت اور موافقت کی صورت میں شرکت کی مسئولیت میں فرق کیا ہے۔ اتفاق کی صورت میں ہر شریک اپنے نتیجۂ فعل کا جواب دہ ہے اور دوسرے کے نتیجۂ فعل کا جواب دہ نہیں ہے، جیسے دو آدمی تیسرے کو تلوار ماریں ایک کی تلوار سے ہاتھ کٹ جائے اور دوسرے کی تلوار سے گردن کٹ جائے تو پہلا قطع ید کے بارے میں جواب دہ ہے جب کہ دوسرا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قطع رقبہ کا جواب دہ ہے۔ اس لیے پہلے کی مسئولیت قطع کی اور دوسرے کی قتل کی ہے[1] مگر موافقت کی صورت میں ہر ایک قتل کا جواب دہ ہے۔

اتفاق کا مفہوم یہ ہے کہ جرم میں شریک متعدد افراد کا ارادہ ارتکاب جرم کی جانب ہو جائے مگر ان میں پہلے سے کوئی منصوبہ طے شدہ نہ ہو بلکہ ہر ایک جو کچھ کرے اپنے ذاتی جذبے اور فوری سوچ کے ماتحت کرے، جیسے اچانک جھگڑا ہو جانے میں یہی صورت ہوتی ہے۔ جھگڑنے والے پہلے سے طے شدہ کسی منصوبے کے بغیر اپنے ذاتی میلان اور فوری سوچ کے زیر اثر جمع ہو جاتے ہیں اس صورت میں کہا جائے گا کہ شرکاء کے درمیان اتفاق ہو گیا اور اس صورت میں ایک شخص دوسرے شخص کے فعل کا جواب دہ نہیں ہو گا اور نہ دوسرے کے فعل کے نتیجے میں رونما ہونے والے اثرات کی ذمے داری برداشت کرے گا۔

موافقت یہ ہے کہ ارتکاب جرم کے لیے شرکاء میں پہلے سے ایک منصوبہ طے شدہ ہو اور وہ اس پر متفق ہوں اور ارتکاب جرم سے قبل ہی وہ اس فعل سے اپنا کوئی متعین مقصد پورا کرنا چاہتے ہوں اور پھر حادثہ کے وقت وہ سب اپنے منصوبے کے مطابق ایک دوسرے سے تعاون کریں، مثلاً دو افراد ایک تیسرے شخص کے قتل کے منصوبے میں متفق ہو کر اس جرم کے نفاذ کے لیے پہنچ جائیں، ایک چھری سے اس کے ہاتھ کی انگلی کاٹ دے اور دوسرا اسے ذبح کر دے تو یہ دونوں اس جرم قتل میں موافق سمجھے جائیں گے اور دونوں جرم قتل کے جواب دہ ہوں گے۔

امام ابو حنیفہؒ اتفاق اور موافقت میں فرق نہیں فرماتے، بلکہ دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک حکم یہی ہے کہ ملزم صرف اپنے فعل کا جواب دہ ہے[2] البتہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ تمام ائمہ اتفاق اور موافقت میں بیان بالا کے مطابق فرق کرتے ہیں[3] جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کے بعض فقہاء امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں[4]۔

مجرم کب شریک مباشر سمجھا جائے گا؟ —— جب مجرم کوئی ایسا فعل کرے جس کو یہ سمجھا جا سکے کہ اس نے جرم کے نفاذ کی ابتداء کی ہے تو وہ شریک مباشر متصور ہو گا نیز وہ اس وقت بھی شریک مباشر متصور ہو گا جب وہ فعل معصیت بارادۂ نفاذ جرم کرے، غرض دور جدید کی تعبیر کے مطابق مجرم جب بھی جرم کے نفاذ کا آغاز کرے

---

[1] الزیلعی، ج ۶، ص ۱۱۴، البحر الرائق، ج ۸ ص ۳۱۰۔

[2] شرح الدردیر، ج ۴، ص ۲۱۷، ۲۱۸ نہایۃ المحتاج ج ۷ ص ۲۶۱، ۲۶۳۔
تحفۃ المحتاج، ج ۴ ص ۱۴، ۱۵، حاشیۃ البیجرمی علی المنہج ج ۴، ص ۱۴۰ الاقناع ج ۴ ص ۱۸۱

[3] المغنی، ج ۹، ص ۳۶۶۔ الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۳۳۵، المہذب ج ۲، ص ۱۷۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خواہ وہ جرم مکمل ہو یا نہ ہو وہ شریک مباشر بن جائے گا کیونکہ جرم کے مکمل ہونے یا نہ ہونے سے اس کے شریک مباشر ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا، بلکہ اس کا اثر صرف سزا تک محدود ہوتا ہے کہ اگر جرم مکمل ہو جائے اور وہ جرائم حدود میں سے ہو تو اس کی سزا ئے حد جاری ہو گی اور اگر جرم مکمل نہ ہو تو اس کی سزا تعزیری ہو گی، اور جرائم تعزیریہ میں سزا تعزیری ہو گی خواہ جرم مکمل ہو یا نہ ہو۔

ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ آغاز جرم کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا نقطۂ نظر وہی ہے جو مروجہ قوانین میں شخصی مسلک کے قائلین کا ہے[1] یہ نظریہ تمام قوانین میں عام ہے اور بیشتر شارحین قانون اسی جانب مائل ہیں۔ اس مقام پر ہم اس امر کا اور اضافہ کرتے ہیں کہ شریک مباشر کے بارے میں بھی شریعت اسلامیہ کا نقطۂ نظر بھی اسی اساس پر قائم ہے جس پر آج کا نظریۂ آغاز قائم ہے، اسی لئے نظریۂ شریعت بیشتر جدید مروجہ قوانین اور خود مصری قانون کے مطابق ہے۔

(۳) اگر براہ راست ارتکاب جرم کرنے والا۔ بالواسطہ شریک جرم کے ہاتھوں میں محض آلۂ کار ہو جسے وہ حسب منشاء استعمال کر رہا ہو تو بالواسطہ (متسبب) مجرم بھی براہ راست ارتکاب جرم کا مجرم شمار ہو گا۔ اس اصول کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اس اصول کی تطبیق میں اختلاف ہے، جیسے جو کوئی شخص کسی غیر ممیز (نا سمجھ) کو یا اچھی نیت رکھنے والے شخص کو کسی فرد کے قتل کا حکم دے اور وہ اسے قتل کر دے، تو حکم دینے والا شخص امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جرم کا شریک مباشر (بلاواسطہ) متصور ہو گا[2] اگرچہ وہ فعل مادی میں شریک نہیں ہے، کیونکہ مامور (جس کو حکم دیا گیا) آمر کے ہاتھوں میں آلۂ جرم کی طرح تھا اور اس کی حرکت اس کے اختیار میں تھی[3] امام ابو حنیفہؒ آمر کو مباشر قرار نہیں دیتے سوائے اس صورت کے کہ آمر کے حکم میں اکراہ اور جبر ہو، اگر جبر نہیں ہے تو آمر شریک سبب ہے مباشر نہیں ہے اور نہ اس پر مباشر کا حکم جاری ہو گا۔[4]

شریک سبب کو مباشر قرار دینے کا نظریہ مروجہ قوانین اور ان کے شارحین کے درمیان میں محل اختلاف ہے۔ بعض قوانین اور بعض شارحین اس نظریے کو اختیار کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ ۱۹۰۴ء سے پہلے تک مصری قانون اس نظریے پر عمل پیرا تھا اور قتل پر آمادہ کرنے والے حقیقی مجرم اور جبری وسائل پر قدرت

---

[1] ملاحظہ فرمائیے نمبر ۲۵۔

[2] الشرح الکبیر، الدردیر، ج ۴، ص ۲۱۶، ۲۱۸۔ المہذب، ج ۲، ص ۱۸۹۔

الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۳۴۴، المغنی، ج ۹، ص ۳۳۱۔

[3] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۸۰۔

---

[4] مثلاً وہ سمجھتا ہے کہ جس شخص کو وہ قتل کرے گا وہ بہت ظالم آدمی ہے اس کے قتل سے ظلم کا یہ سلسلہ ختم ہو جائے گا۔ (س۔ صدیقی)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

رکھنے والے کو فاعل اصلی کی حیثیت میں سزائے قتل دی جاتی تھی۔ مگر ۱۹۰۴ء کے بعد سے مصری قانون آمر کو محض شریک قرار دیتا ہے (جیسا کہ ظاہری دفعہ سے مترشح ہوتا ہے) مگر مصری عدالتیں تاہنوز شریک سبب کو مباشر قرار دیتی ہیں اور اس نظریئے کی قوت اور اس کے مؤیدین کی راجح دلیلوں سے متاثر ہیں۔ گویا اس مسئلے میں مصری عدالتیں آج بھی اسلامی شریعت کے نظریئے کے مطابق عمل پیرا ہیں۔

۲۵۹۔ مباشرین کی سزا!

شریعت اسلامیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ فاعلین (کرنے والوں) کا متعدد ہونا اس سزا پر اثر انداز نہیں ہوتا جس کا ان میں سے مستحق ہر ایک اس فعل کے تنہا ارتکاب پر ہوتا۔ چنانچہ اس شخص کی سزا جو دوسرے لوگوں کے ساتھ جرم میں شریک ہوا ہو وہی ہے جو اس جرم کی اس شخص کے لیئے مقررہ سزا ہے، جو اسے تنہا انجام دے اگرچہ مجرم اشتراک کی صورت میں جرم کے ان تمام افعال کو انجام نہ دے جو وہ تنہا ارتکاب جرم کی صورت میں انجام دیتا۔

۲۶۰۔ مباشر کے حالات کا سزا پر اثر!

باوجودیکہ جرم کی سزا ہر مباشر پر لازم آتی ہے خواہ وہ دوسرے کے ساتھ ہی شریک جرم کیوں نہ ہوا ہو، مگر ہر مباشر کی سزا اس کے اپنے مخصوص حالات سے متاثر ہوتی ہے اور ہر مجرم کے اوپر لازم آنے والی سزا صفت فعل، صفتِ فاعل اور ارادۂ فاعل سے متاثر ہوتی ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جرم ایک مجرم کے لحاظ سے اعتداء ہو، دوسرے کی نسبت سے حملہ آور کا دفاع ہو (یعنی دفاع شرعی ہو) اور تیسرے کی نسبت سے تادیب ہو۔ اسی طرح ہو سکتا کہ ایک فاعل مجنون ہو اور ایک سمجھدار ہو۔ نیز ایک کا ارادہ جرم ہو اور دوسرے سے خطاً یہ فعل سرزد ہوا ہو۔ غرض یہ تمام امور سزا پر اثر انداز ہوتے ہیں، چنانچہ بصورت دفاع یا تادیب سزا نہیں ہے بشرطیکہ وہ دفاع اور تادیب کی حدود سے تجاوز نہ کرے۔ مجنوں پر بھی سزا نہیں ہے البتہ صاحبِ تمیز عاقل پر پوری سزا ہے جبکہ خطا کار کی سزا بالارادہ ارتکاب جرم کرنے والے سے کمتر ہے۔

۲۶۱۔ کیا ایک شریک کی سزا دوسرے شریک کے حالات سے متاثر ہوتی ہے؟

شریعت اسلامیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک شریک جرم کی سزا صفت فاعل یا ارادۂ فاعل کی بناء پر متاثر ہوتی ہو تو وہ دوسرے شریک جس میں یہ صفات موجود نہیں ہیں، اس کی سزا متاثر نہیں ہوگی، مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو اپنا دفاع کرتے ہوئے زخمی کر دیا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دینے کے ارادے سے زخمی کیا اور ان

لے ۱۸۸۳ء کا جاری شدہ مصری مسودۂ قانون کا مادہ ۲۲۳، اور ۲۲۴ ملاحظہ کیجئے۔

www.KitaboSunnat.com

دونوں کے زخموں سے وہ مر گیا تو مجرم اول پر سزا نہیں ہوگی کیونکہ اس نے اپنا قانونی دفاع کیا ہے جس کی بناء پر اس کا فعل جائز ہو گیا، مگر دوسرے شریک پر قتل بالارادہ کی سزا جاری ہوگی کیونکہ اس کا فعل بالارادہ زیادتی اور عدوان تھا، اور اس کی سزا پر اس امر کا کوئی اثر نہیں پڑے گا کہ وہ جرم قتل میں ایک ایسے شخص کے ساتھ شریک ہے جس کے لئے اس صورت میں قتل مباح ہے، کیونکہ پہلے کی سزا کی معافی اس لیے ہے کہ اس میں ایسی صفت موجود ہے جو دوسرے شریک میں نہیں پائی جاتی، مثلاً کوئی مجنون صاحب عقل کے ساتھ مل کر جرم کرے تو مجنوں پر جنون کی وجہ سے سزا معاف ہے، جبکہ دوسرے شریک کو جرم کی مقررہ سزا ملے گی اور اس کی سزا پر پہلے شریک کی معافی کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، کیونکہ معاف کر دینے کی اساس ایک صفت ہے جو پہلے شریک میں تو موجود ہے مگر دوسرے شریک میں موجود نہیں ہے۔ اسی طرح مثلاً باپ دوسرے شخص کے ساتھ مل کر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور دوسرے شخص سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ باپ کو معاف ہونے کی وجہ اس کی صفت ابوۃ ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے اور دوسرے شریک میں موجود نہیں ہے، ایسے ہی مثلاً عامد اور خطاکار دونوں مل کر قتل کریں تو دونوں کو ان کے ارادے کی اساس پر سزا جاری ہوگی، چنانچہ عامد (بالارادہ قتل کرنے والے) کو بالارادہ قتل کی سزا ہوگی اور خطاکار کو قتلِ خطا کی سزا دی جائے گی اور پہلے کی سخت سزا دوسرے کی ہلکی سزا سے متاثر نہیں ہوگی کیونکہ تخفیف سزا کی اساس ارادہ جرم کا نہ ہونا ہے اور یہ صفت بالارادہ قتل کرنے والے میں موجود نہیں ہے[1]۔

غرض شریعت اسلامیہ کا یہی اصول ہے اور اس اصول کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ جرائم حدود اور قصاص میں جہاں اس اصول کی تطبیق میں بظاہر اختلاف ہوا ہے وہ بھی فی الواقع اس اصول کی تطبیق میں اختلاف نہیں ہے، بلکہ وہ اختلاف اس اصول کی تطبیق میں ہے کہ ”شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں“ پھر یہ اختلاف بھی صرف ان صورتوں میں واقع ہے جن میں یہ احتمال ہو کہ شرکاء جرم میں سے صرف ایک شریک کے فعل کا نتیجہ مستوجب سزا ہے، اور باقی شرکاء کا نتیجہ فعل مستوجب سزا نہیں ہے، جیسے خطاکار اور عامد (بالارادہ قتل کرنے والا) کا قتل، یا مدافعت کرنے والے

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۲۔ الشرح الکبیر للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۸، ۲۱۹۔
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۹۔ البحر الرائق، ج ۸، ص ۳۰۱۔
نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۶۲۔ المہذب، ج ۲، ص ۱۹۶۔
المغنی، ج ۹، ص ۳۷۳، ۳۷۹، ۳۷۳ وما بعد۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

اور حملہ آور کا قتل، یا مجنون اور عاقل کا قتل یا بچے اور بالغ کا قتل یا طبیب کے عمل (جراحی وغیرہ) اور مجرم کی زیادتی کا قتل۔ ان تمام صورتوں اور ان کی مماثل صورتوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کیونکہ ان صورتوں میں قتل کسی دونوں شریکوں کا نتیجہ فعل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شریک کا نتیجہ فعل ہو۔ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق اس احتمال کی بنا پر شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی بناء پر شریک آخر سے بھی حد ساقط ہو گئی جبکہ دیگر فقہا کی رائے کے مطابق اس مقام پر شبہ پیدا نہیں ہوتا اس لیے حد ساقط نہیں ہو گی اور دونوں میں سے ہر ایک اپنی اپنی سزا کا مستحق ہے۔ اس لحاظ سے فقہاء کا یہ اختلاف اصول بالا میں نہیں ہے بلکہ اس اصول کی تطبیق میں ہے کہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ حد ساقط کرنے والے کی نسبت سے اس کا عملی نتیجہ یہی ہو گا کہ ایک شریک دوسرے شریک کے حالات سے متاثر ہوا ہے، خواہ یہ حالات صفت فعل سے متعلق ہوں یا صفت فاعل اور اس کے ارادے سے۔

ایک شریک جرم کی سزا کا دوسرے شریک جرم کے حالات سے عدم تاثر کا یہ شرعی نظریہ قانون عقوبات مصری کے نظریئے سے پوری طرح ہم آہنگ ہے اور یہی وہ نظریہ ہے جو تمام مروجہ قوانین میں رائج ہے اور جس پر مصری قانون ان الفاظ میں دفعہ بیان کرتا ہے۔

"اگر متعدد شرکاء جرم میں سے کسی ایک کے مخصوص حالات جرم کی نوعیت اور اس کی سزا کے تغیر کے متقاضی ہوں تو اس کا اثر دوسرے شرکاء جرم تک نہیں پہنچے گا۔ اسی طرح اگر مرتکب جرم کے ارادے اور اس کی جرم کے بارے میں کیفیت علم سے یہ وصف تبدیل ہو جائے۔ تو بھی اس کا اثر دوسرے شریک کی سزا پہ نہیں ہو گا۔)"[1]

---

[1] قانون عقوبات مصری، مادہ ۳۹ ملاحظہ کیجئے۔

www.KitaboSunnat.com

ب۔ اشتراک سبب

۲۶۲ - شرکاء سبب :-

شریک سبب اس شخص کو کہا جاتا ہے جو دوسرے کے ساتھ قابل سزا فعل کے ارتکاب پر متفق ہو جائے، دوسرے کو اس فعل پر اکسائے یا اس کی مدد کرے۔ شرط یہ ہے کہ اس کا اتفاق کرنے آمادہ کرنے اور جرم میں مدد دینے کا عمل بالارادہ ہو۔

۲۶۳ - اشتراک سبب کی شرائط :-

بیانِ بالا سے معلوم ہوا کہ اشتراک سبب کی تین شرائط ہیں۔ (۱) وہ فعل قابل سزا جرم ہو، (۲) اتفاق کرنا، آمادہ کرنا اور مدد کرنا اس فعل کے وجود میں آنے کا وسیلہ بنے۔ (۳) شریک اپنے وسائل سے اس قابل سزا فعل کو بالارادہ وجود میں لانا چاہتا ہو۔ اب ہم ان شرائط پر بالترتیب گفتگو کرتے ہیں۔

شرطِ اوّل :- فعل کا قابل سزا ہونا :- اشتراک کے لئے لازم ہے کہ فعل قابل سزا ہو اور وہ فعل وجود میں آجائے۔ ضروری نہیں ہے کہ مکمل فعل وجود میں آئے بلکہ شریک کی گرفت کے لئے فعل ناتمام یعنی قابل سزا فعل کا آغاز ہی کافی ہے اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ فاعل اصلی (مباشر) کو سزا دی جائے تب شریک کو سزا ہو، کیونکہ ہو سکتا ہے فاعل اصلی حَسَنَ النِّيَّة (اچھی نیت کی بناء پر اس نے یہ اقدام کیا) ہو، اور فاعل اصلی کو سزا نہیں ہو گی مگر شریک کو سزا ہو جائے گی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فاعل اصلی کو بچپن کی بناء پر سزا نہ ہو مگر شریک کو بہر حال سزا ہو گی۔

شرطِ دوم :- اشتراک میں اتفاق کرنا یا آمادہ کرنا یا مدد دینا لازم ہے :

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ب۔ اشتراکِ سبب

۲۶۲۔ شرکاءِ سبب:۔

شریکِ سبب اس شخص کو کہا جاتا ہے جو دوسرے کے ساتھ قابلِ سزا فعل کے ارتکاب پر متفق ہو جائے، دوسرے کو اس فعل پر اکسائے یا اس کی مدد کرے۔ شرط یہ ہے کہ اس کا اتفاق کرنے، آمادہ کرنے اور جرم میں مدد دینے کا عمل بالارادہ ہو۔

۲۶۳۔ اشتراکِ سبب کی شرائط:۔

بیانِ بالا سے معلوم ہوا کہ اشتراکِ سبب کی تین شرائط ہیں۔ (۱) وہ فعل قابلِ سزا جرم ہو، (۲) اتفاق کرنا، آمادہ کرنا اور مدد کرنا اس فعل کے وجود میں آنے کا وسیلہ بنے۔ (۳) شریک اپنے وسائل سے اس قابلِ سزا فعل کو بالارادہ وجود میں لانا چاہتا ہو۔ اب ہم ان شرائط پر بالترتیب گفتگو کرتے ہیں۔

شرطِ اول:۔ فعل کا قابلِ سزا ہونا:۔ اشتراک کے لئے لازم ہے کہ فعل قابلِ سزا ہو اور وہ فعل وجود میں آجائے۔ ضروری نہیں ہے کہ مکمل فعل وجود میں آئے بلکہ شریک کی گرفت کے لئے فعل ناتمام یعنی قابلِ سزا فعل کا آغاز ہی کافی ہے اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ فاعلِ اصلی (مباشر) کو سزا دی جائے تب شریک کو سزا ہو، کیونکہ ہو سکتا ہے فاعلِ اصلی حَسَنَ النِّيَّة (اچھی نیت کی بنا پر اس نے یہ اقدام کیا) ہو اور فاعلِ اصلی کو سزا نہیں ہوگی مگر شریک کو سزا ہو جائے گی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فاعلِ اصلی کو بچپن کی بنا پر سزا نہ ہو مگر شریک کو بہرحال سزا ہوگی۔

شرطِ دوم:۔ اشتراک میں اتفاق کرنا یا آمادہ کرنا یا مدد دینا لازم ہے:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱) **اتفاق:-** جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے[1] بیشتر فقہاء اتفاق اور موافقت میں فرق کرتے ہیں۔ موافقت کا مطلب یہ ہے کہ کئی افراد کے دل میں ایک ہی جرم کے ارتکاب کا خیال آجائے مگر ان میں باہم کوئی اتفاق نہ ہو۔ اس طرح موافقت کرنے والے شریک متصور نہیں ہوتے، بلکہ اگر یہ فعل ممنوع کا ارتکاب کریں تو سب شریک اصلی (مباشر) ہوتے ہیں۔

اتفاق کا تقاضا یہ ہے کہ شریک اصلی اور شریک سبب میں ارتکاب جرم کے بارے میں پہلے سے کوئی سمجھوتہ ہو، ان کا ارادہ بھی ایک ہو اور وہ ارتکاب جرم پر متحد ہوں۔ اگر پہلے سے سمجھوتہ اور اتفاق نہیں ہے تو یہ اشتراک نہیں ہے۔ اسی طرح اگر پہلے سے اتفاق تو تھا مگر اس جرم کے بارے میں نہ تھا جس کا ارتکاب کیا گیا تو بھی اتفاق نہیں ہے، مثلاً دو شریکوں میں یہ اتفاق ہوا تھا کہ فلاں شخص کی بھینس چرالی جائے مگر شریک اصلی نے جاکر بھینس کے مالک کو مار ڈالا، یا کسی اور شخص کی بھینس چرالایا تو یہ اشتراک نہیں ہے مگر اشتراک نہ ہونے سے وہ سزا ختم نہیں ہوگی جو مستقل اتفاق معصیت پر ہے کہ معصیت پر اتفاق بھی معصیت ہے۔

اشتراک کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جرم اتفاق ہی کے نتیجے میں ظہور میں آیا ہو، اس لیے اگر وہ جرم واقع ہوگیا جس پر اتفاق کیا گیا تھا مگر اس کا وقوع اس اتفاق کا نتیجہ نہ تھا تو بھی اشتراک نہیں ہے۔ مثلاً دو آدمی ایک تیسرے شخص کے قتل پر متفق ہوگئے اور اس اتفاق کے بعد اور اس فعل کے انجام دینے کے مقررہ وقت سے پہلے اس تیسرے شخص کو علم ہوگیا کہ اس کے بارے میں کیا سازش ہوئی ہے، تو یہ تیسرا شخص اس شخص کے پاس پہنچا جس کو اس کے قتل کی ذمہ داری سپرد ہوئی تھی اور اس نے اسے قتل کرنے کی کوشش کی تو اس دوسرے شخص نے اپنا دفاع کرتے ہوئے اسے قتل کر دیا تو اس مجرم اصلی پر کوئی مسئولیت نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنا دفاع کیا ہے، مگر یہ شخص اور جس کے ساتھ اس نے منصوبہ قتل بنایا تھا دونوں جرم قتل کے ارتکاب پر اتفاق کے بارے میں جواب دہ ہوں گے، اگرچہ جرم وجود میں نہ آیا ہو، اس لئے کہ ارتکاب جرم پر اتفاق بذات خود معصیت ہے[2] خواہ یہ جرم وجود میں آیا ہو یا نہ آیا ہو۔

امام مالکؒ کا نظریہ:- امام مالکؒ اس شخص کو جس نے دوسرے کے ساتھ ارتکاب جرم پر اتفاق کیا اور اثنائے ارتکاب جرم وہ موجود رہا، شریک مباشر قرار دیتے ہیں اگرچہ براہ راست جرم میں شریک نہ ہوا ہو بلکہ جرم کے ارتکاب میں مدد بھی نہ دی ہو، لیکن صورت یہ ہو کہ اگر اس جرم کو اس کا ساتھی انجام نہ دیتا تو وہ خود انجام دیتا۔ شریک سبب کے بارے میں یہ امام مالکؒ کا نظریہ ہے خواہ وسیلہ سبب اتفاق کرنا ہو یا آمادہ کرنا یا مدد دینا[3] اور امام مالکؒ اس نظریے میں منفرد ہیں اور فقہاء کرام میں سے کوئی ان سے اتفاق نہیں کرتا۔

---

[1] ملاحظہ کیجئے۔ نمبر ۲۵۸۔
[2] شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۱۰ - مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۲) آمادہ کرنا: تحریض کا مقصد یہ ہے کہ مجرم کو ارتکاب جرم پر اکسایا جائے اور یہ اکسانا ہی ارتکاب جرم کا محرک بن جائے، لیکن اگر صورت یہ ہو کہ جس شخص کو اکسایا گیا یا آمادہ کیا گیا ایسا نہ اگر نہ بھی کیا جاتا تب بھی وہ ارتکاب جرم کرتا تو پھر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تحریض ارتکاب جرم کا محرک بنی ہے اگر تحریض کا کوئی اثر ہوا نہ ہو تو قواعد شرعیہ کے مطابق مطلق تحریض پر سزا دی جائے گی کیونکہ ارتکاب جرم کی تحریض معصیت ہے اور منکر کا کرنا ہے۔

قتل کا حکم دینا اور قتل پر مجبور کرنا بھی تحریض ہے۔ حکم کرنے اور مجبور کرنے میں فرق یہ ہے کہ حکم مامور (جس کو حکم دیا گیا) کے اختیار پر اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ مامور اگر چاہے تو ارتکاب جرم کرے اور چاہے نہ کرے۔ مجبور کی یہ صورت نہیں ہے بلکہ جبر اس پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کا اختیار دو باتوں میں سے کسی ایک بات میں محدود ہو جاتا ہے کہ وہ یا تو جرم کا ارتکاب کرے یا جس بات کی اسے دھمکی دی گئی اسے قبول کرے اور برداشت کرے۔

اگر حکم دینے والے کو مامور پر کوئی بالادستی حاصل ہو جیسے باپ کو اپنے کمسن بیٹے پر اور استاد کو شاگرد پر تو یہ حکم جبر کی صورت اختیار کر جاتا ہے اور اگر مامور کمسن، پاگل اور مجنون نہ ہو اور آمر کو اس پر کوئی بالادستی حاصل نہ ہو تو یہ حکم محض تحریض ہے جو نتیجہ خیز بھی ہو سکتی ہے اور نہیں بھی ہو سکتی۔

سمجھدار اور ناسمجھ پر آمر کی بالادستی کی حالت میں فرق ہے۔ ناسمجھ مامور جو آمر کی مخالفت نہ کر سکے اور خود ارتکاب جرم کرے تو اس کی حیثیت آمر کے ہاتھوں میں آلۂ ارتکاب جرم کی سی ہے۔ اس صورت میں آمر ہی کو جرم کا فاعل اصلی (مباشر) متصور کیا جائے گا اور اسے شریک سبب نہیں قرار دیا جائے گا۔[1]

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر اکسانے والا (محرّض) دوران وقوع جرم خود مقام جرم پر موجود ہو تو خواہ اس نے ارتکاب جرم میں تعاون کیا ہو یا نہ کیا ہو اسے فاعل اصلی قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کی حیثیت ایسی ہو کہ اگر مجرم اس جرم کا ارتکاب نہ کرتا تو وہ خود کرتا۔

(۳) تعاون: جرم کا شریک سبب وہ شخص بھی متصور ہوگا جو دوسرے شخص کی ارتکاب جرم میں اعانت کرے اگرچہ اس نے اس کے ارتکاب پر پہلے سے کوئی اتفاق نہ کیا ہو، چنانچہ جو شخص چور اور قاتل کے لئے راستہ پر نظر رکھے وہ اس کا مددگار اور معاون ہے، اور جو شخص مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہوئی ہے) کو پھسلا کر جائے وقوعہ پر لے جائے اور دوسرا شخص وہاں اسے قتل کر دے یا اس کا مال چھین لے تو وہ شخص قاتل یا سارق کا مددگار متصور ہوگا اور جو شخص چوری کے مقام کے باہر انتظار کرے تاکہ چور جب چوری کا مال چرا کر لائیں تو اسے منتقل

---

[1] الشرح الکبیر للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۶، ۲۱۸، المہذب، ج ۲، ص ۱۹۱۔ المغنی، ج ۹، ص ۳۳۱، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرنے میں ان کی مدد کرے تو وہ ان کا مددگار تصور کیا جائے گا۔

فقہاء کرام مباشر اور مددگار میں فرق کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مباشر تو وہ ہے جو فعل حرام کو انجام دے، یا انجام دینے کی کوشش کرے، جبکہ مددگار وہ ہے جو اصل فعل کو نہ خود انجام دے اور نہ انجام دینے کی کوشش کرے بلکہ اصل انجام دینے والے کی ایسے افعال سے مدد کرے جن کا فعل ممنوع سے کوئی تعلق نہ ہو اور جو اس فعل کی تنفیذ نہ قرار دیئے جائیں۔

فقہاء کرام اس شخص کے حکم بارے میں اختلاف رکھتے ہیں جو ایک شخص کو پکڑے اور ایک تیسرا شخص اس کو قتل کر دے تو بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ پکڑنے والا قاتل کا مددگار ہے مگر فعل قتل میں براہ راست حصہ دار (مباشر) نہیں ہے یہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی ہے اور امام احمدؒ کے مسلک میں بھی ایک رائے یہی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پکڑنے والا فعل قتل کا سبب تو بنا ہے مگر اصل فعل بہرحال دوسرے شخص نے انجام دیا ہے اور براہ راست فعل کا انجام دینا اس کے سبب بننے پر غالب رہتا ہی ہے بشرطیکہ براہ راست فعل کا انجام دینے والا مجبور نہ ہو۔ اس کے برعکس بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ پکڑنے والا اور قاتل دونوں مباشر ہیں۔ یہ امام مالکؒ کی رائے ہے اور امام احمدؒ کے مسلک کی دوسری رائے ہے۔ دلیل اس رائے کی یہ ہے کہ قاتل نے براہ راست فعل قتل انجام دیا اور پکڑنے والا اس کا سبب بنا اور براہ راست فعل کے انجام دینے اور اس کا سبب بننے کا نتیجہ یکساں صورت میں ظاہر ہوا اور یہ نتیجہ اس وقت ظاہر ہونا ممکن نہیں تھا جب دونوں افعال میں سے کوئی ایک فعل نہ ہوتا۔[1]

فقہاء کرام کا اختلاف اس امر میں نہیں ہے کہ کون مرتکب اصلی (مباشر) ہے اور کون مددگار ہے کیونکہ مرتکب اصلی (مباشر) اور مددگار کی تعریف میں سرے سے کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف ان قواعد کی تطبیق میں ہے جو یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ طریقہ کون سا ہے جس سے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ کیا طریقہ جرم مباشرت (براہ راست) ہے یا سبب ہے[2] ان قواعد کا ملخص یہ ہے کہ (براہ راست ارتکاب) اگر سبب کے ساتھ جمع ہو تو تین صورتیں ہوتی ہیں:

۱؎ الشرح الکبیر للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۷۔ البحر الرائق، ج ۸، ص ۳۴۵۔
نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۴۴۔
الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۳۳۲۔

۲؎ ملاحظہ کیجئے نمبر ۴۱۳ ومابعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اکسانے والا ہے اس کا شریک جرم نہ ہونا اس سے مانع نہیں ہے کہ اسے تحریض کا مجرم بھی نہ سمجھا جائے اگرچہ جس جرم کی تحریض کی گئی ہو وہ جرم سرزد بھی نہ ہوا ہو، کیونکہ تحریض بذات خود معصیت اور جرم ہے۔

۲۶۴۔ اشتراک اور جرم میں سببیت کا تعلق۔

اشتراک اس وقت تک موجود متصور نہیں ہوگا جب تک اس اشتراک کے درمیان اور وقوع جرم کے درمیان سببیت کا تعلق نہ ہو۔ اگر وسیلۂ اشتراک اتفاق ہو تو لازمی ہے کہ جرم اس اتفاق کے نتیجے میں سرزد ہو اور اگر جرم اس اتفاق کے نتیجے میں سرزد نہیں ہوا تو اشتراک نہیں ہے اور اگر وسیلۂ اشتراک تحریض ہو تو لازمی ہے کہ جرم تحریض ہی کے نتیجے میں واقع ہوا ہو۔ اگر جرم تحریض کا نتیجہ نہیں ہے یا تحریض کا مباشر نے کوئی اثر ہی قبول نہیں کیا تو اشتراک نہیں ہے۔ اسی طرح تعاون اور وقوع جرم میں بھی علاقہ سببیت ہونا چاہیئے۔ اگر کوئی شخص کسی انسان کو بہلا کر کسی معین جگہ پر لے گیا تاکہ وہاں دوسرا شخص اسے قتل کر دے مگر اس مقررہ جگہ پر قاتل موجود نہیں تھا۔ اس نے اس شخص کو چھوڑ دیا تاکہ وہ اپنے گھر واپس چلا جائے۔ بعد ازاں مجرم اس جگہ پہنچا اور جب اسے صورت حال کا علم ہوا تو وہ مجنی علیہ (مقتول) کے گھر گیا اور وہاں جا کر اسے قتل کر دیا۔ اس صورت میں معین (جرم میں مدد دینے والا) باعتبار شریک جرم کے مسئول نہیں ہے کیونکہ اس کی اعانت اور وقوع جرم میں سببیت کا تعلق موجود نہیں ہے، مگر اشتراک کا نہ ہونا محض اتفاق، تحریض اور اعانت پر سزا سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ تمام معصیتیں ہیں اور بذات خود جرائم ہیں، اور ان میں سزا کا اجراء اس جرم کے نفاذ پر موقوف نہیں ہے جس کا قصد کیا گیا تھا۔

۲۶۵۔ کیا سلبی عمل سے اشتراک ہو سکتا ہے؟

اتفاق، تحریض اور اعانت وسائل اشتراک ہیں۔ ان میں سے اتفاق اور تحریض طبعاً ایجابی وسائل ہیں اور ان کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ بغیر اتفاق کے بھی اتفاق ہو سکتا ہے اور بغیر تحریض کے بھی تحریض ہو سکتی ہے۔ جبکہ اعانت میں سلبی ہونے کا احتمال ہے، جیسے ایک شخص لوگوں کو ایک مکان میں چوری کرتے دیکھا اور خاموش رہا، یا کسی کو قتل کرتے دیکھا مگر اس نے منع نہیں کیا، یا کسی شخص کو دیکھا کہ وہ ایک بچے کو جسے تیرنا نہیں آتا دریا میں پھینک رہا ہے مگر اس نے منع نہیں کیا اور نہ بچے کو بچانے کی فکر کی تو کیا ان تمام صورتوں اور اسی قسم کی دیگر مثالوں میں سکوت کو قابل گرفت اعانت سمجھا جائے گا یا نہیں؟ ۔ فقہاء کرام کی اکثریت ان تمام صورتوں میں اسے مرتکب جرم کی اعانت نہیں قرار دیتی کیونکہ اگرچہ اخلاقی لحاظ سے سکوت کو اعانت کہا جا سکتا ہے مگر اس سکوت کو اشتراک سبب نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ اسے قانونی لحاظ سے جرم میں اعانت متصور کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ قابل سزا اعانت کے لیے معین اور مباشر میں سمجھوتہ ضروری ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ معین کا مقصد جرم کا وقوع ہو اور اس کی اعانت جرم کے ارتکاب کی جانب لے جائے مجرمین کو

www.KitaboSunnat.com

حالت ارتکاب جرم میں دیکھ کر سکوت اختیار کرنا کسی سمجھوتے اور مفاہمت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ یا تو (مجرمین کا) خوف ہو سکتا ہے یا صرف لاپرواہی ہو سکتی ہے۔ نیز خاموش رہنے والے کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ جرم سرزد ہو جائے اور اس کے سکوت اور ارتکاب جرم میں علاقہ سببیت بھی نہیں ہوتا جو معین کی اعانت اور وقوع جرم کے درمیان لازمی ہے۔ البتہ بعض فقہاء اس رائے کو اختیار نہیں کرتے، بلکہ اس شخص میں جو جرم سے روکنے کی قدرت رکھتا ہو اور اس شخص میں جو قدرت نہ رکھتا ہو فرق کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص مجرمین کو ارتکاب جرم سے باز رکھنے کی قدرت رکھتا ہے اور مجنی علیہ کو ہلاکت سے بچا سکتا ہے تو ایسا شخص اپنے سکوت پر فوجداری لحاظ سے جوابدہ ہے، مگر جس شخص کو جرم کے روکنے کی کوئی قدرت حاصل نہیں ہے اور وہ مجنی علیہ کو ہلاکت سے نہیں بچا سکتا تو وہ اپنے سکوت پر جوابدہ نہیں ہے اور وہ جرم کے ارتکاب میں معین نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس کے اختیار میں کچھ بھی نہیں اور بغیر قدرت فعل کے اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف نہیں قرار دیتا۔[1]

۲۶۶۔ شریک کا گریز اور اس کے اثرات:۔

اگر شریک مباشر (مجرم اصلی) کے ساتھ اپنے اتفاق اور اپنی تحریض سے دست کش ہو جائے یا اسے مدد دینے سے گریز کرے، پھر اس کے باوجود جرم کا ارتکاب ہو جائے، تو اتفاق اور اعانت کی صورت میں شریک کو واقع ہونے والے جرم کی سزا سے معاف کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس نے جس قدر اتفاق اور تحریض کا ارتکاب کیا تھا وہ وقوع جرم کا سبب نہیں بنا۔ البتہ حالت تحریض میں شریک کو سزا معاف کر دینے کا قول اختیار کرنا دشوار ہے، سوائے اس کے کہ محرض یہ ثابت کر دے کہ وقوعہ سے قبل اس کی تحریض کا اثر زائل ہو چکا تھا، اور مرتکب اصلی نے جرم کا ارتکاب شریک کی تحریض کے زیر اثر نہیں کیا ہے، مگر اس کے باوجود اتفاق اور تحریض کی سزا ختم نہیں ہو گی، کیونکہ یہ فی ذاتہ اور جرم کو نظر انداز کرنے کے باوجود بھی معصیت ہیں، اسی طرح اگر تعاون معصیت ہے تو اس کی سزا بھی ساقط نہیں ہو گی۔

۲۶۷۔ شریک سبب کی سزا:۔

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ مقررہ سزائیں مجرم اصلی (مباشر) کے لیے ہیں شریک سبب کے لیے نہیں ہیں۔ اس اصول کی تطبیق کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص کسی بھی وسیلہ اشتراک سے جرائم حدود اور قصاص میں سے کسی جرم میں شریک ہوا ہو اسے اس جرم کی مقررہ سزا نہیں ملے گی۔ خواہ اس کا اشتراک بطور اتفاق کے ہو یا تحریض کے یا بطور اعانت کے، البتہ شریک جرم پر تعزیری سزا جاری ہو گی۔

---

[1] المغنی، ج ۹، ص ۵۸۰-۵۸۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جرائم حدود اور قصاص کے ساتھ اس اصول کے مخصوص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان جرائم کی مقررہ سزائیں نہایت شدید ہیں، اور شریک سبب کی جرم میں براہ راست عدم شرکت حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے، نیز شریک سبب کا جرم بہر صورت مجرم اصلی کے جرم سے بہت ہلکا اور کم خطرناک ہے، اس لئے ان دونوں کی سزا برابر نہیں ہے۔

لیکن اگر شریک سبب کی شرکت اس نوعیت کی ہو جو اسے اصلی مجرم کی حیثیت دیدے، مثلاً یہ کہ مجرم اصلی شریک سبب کے ہاتھ میں ایک آلہ جرم کے درجے میں ہو تو شریک سبب اس صورت میں حد یا قصاص کی سزا کا مستحق ہوگا کیونکہ اس صورت میں اسے شریک سبب نہیں بلکہ شریک اصلی تصور کیا جائے گا۔

امام مالکؒ کا نظریہ پہلے بیان ہو چکا ہے جس کی رو سے اگر شریک سبب مقام جرم پر اس حیثیت میں موجود ہو کہ اگر مجرم اصلی ارتکاب جرم نہ کرے تو وہ خود اس کو انجام دے یا کسی اور کے ساتھ مل کر اس کو انجام دے تو شریک سبب کا وسیلۂ اشتراک خواہ کچھ بھی ہو اسے شریک اصلی (مباشر) قرار دیا جائے گا اس نظریئے کی رو سے جن صورتوں میں شریک سبب کو شریک اصلی قرار دیا جائے اسے حد اور قصاص کی سزا دی جائے گی۔

تعزیراتی جرائم کو ہم دو حیثیتوں سے دیکھ سکتے ہیں :

(۱) اگر ہم تعزیراتی جرائم کو حدود اور قصاص کے جرائم پر قیاس کریں تو لازمی ہے کہ شریک اصلی اور شریک سبب کی سزا برابر نہ ہو بلکہ ناگزیر ہے کہ شریک سبب کی سزا شریک اصلی سے ہلکی ہو کیونکہ جو اصول جرائم حدود اور قصاص پر منطبق ہوتے ہیں وہ وہی اصول ہیں جو اکثر تعزیراتی جرائم پر بھی منطبق ہوتے ہیں، نیز یہ کہ شریک سبب کا جرم شریک اصلی سے کم خطرناک اور ہلکا ہے اس لئے دونوں میں مساوات کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۲) اور اگر ہم یہ کہیں کہ اصول بالا جرائم حدود اور قصاص کے ساتھ مختص ہے اور شریک سبب اور شریک اصلی میں فرق کی وجہ سزا کی شدت ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جرائم تعزیریہ میں شریک اصلی اور شریک سبب کی سزا میں فرق نہیں ہونا چاہیئے اور ہمارے نزدیک یہی رائے زیادہ درست ہے کیونکہ دونوں شرکاء کا جرم تعزیری ہے اور مقررہ سزا بھی تعزیری سزا ہے جبکہ شریعت اسلامیہ مختلف تعزیراتی جرائم میں فرق روا نہیں رکھتی اور کسی تعزیری جرم کی کوئی مقررہ سزا معین نہیں کرتی اور قاضی (عدالت) کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ مجرم اور جرم کے مناسب کوئی سزا منتخب کرے۔ اسی طرح تعزیراتی سزائیں غیر مقدر (غیر معین) ہیں اور ان کا اندازہ عدالت کی صوابدید پر موقوف ہے۔ اس صورت حال میں شریک اصلی اور شریک سبب کی سزا کے حدود کا تعین دشوار ہے، پھر ان حدود کی وضع سے کوئی عملی فائدہ بھی پیش نظر نہیں ہے۔

www.KitaboSunnat.com

اس رائے کے نتیجے میں یہ درست ہو سکتا ہے کہ شریک سبب کی سزا شریک اصلی سے زیادہ ہو جائے جیسا کہ یہ بھی صحیح ہے کہ اس سے کم ہو یا اس کے مساوی ہو، کیونکہ تعزیری سزائیں بیشتر اوقات دو حدود والی ہوتی ہیں اور ان میں عدالت کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ مجرم کے حالات اور جرم کی مناسبت سے ان دونوں حدود کے درمیان کوئی مناسب سزا تجویز کر دے۔ چنانچہ اگر عدالت محسوس کرتی ہے کہ مجرم اصلی کے حالات نرمی کے متقاضی ہیں تو وہ سزا میں تخفیف کر سکتی ہے اور اگر وہ یہ محسوس کرے کہ شریک سبب کے حالات شدت کے متقاضی ہیں، تو وہ شدت اختیار کر سکتی ہے۔ نیز عدالت کو یہ بھی اختیار ہے کہ کسی ایک شریک کی سزا حد اعلیٰ تک پہنچا دے یا اسے کمتر درجے تک پہنچا دے اور اگر وہ سمجھے کہ دونوں شریکوں کے حالات مساوات کے متقاضی ہیں تو دونوں کی سزاؤں میں مساوات اختیار کر سکتی ہے۔

۲۶۸۔ قصد احتمالی پر شریک کی گرفت۔

شریک سبب اس جرم کے بارے میں جواب دہ ہے جس کا ارتکاب شریک اصلی نے کیا ہے اگرچہ شریک اصلی نے جس جرم کا ارتکاب کیا ہے وہ اس سے زیادہ سخت ہو جس کا شریک سبب نے ارادہ کیا تھا، بشرطیکہ جس جرم کا ارتکاب شریک اصلی نے کیا ہے وہ شریک سبب کی شرکت کا بھی احتمالی نتیجہ ہو اور جرم مقصود کی تنفیذ میں اس نتیجے کا برآمد ہونا ممکن ہو، جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کے ضرب لگانے پر تحریض کی (اکسایا) چنانچہ اس نے مضروب کو مارا اور اس کی ضرب سے مضروب مر گیا تو اس صورت میں شریک سبب صرف ضرب (مار) کے بارے ہی میں جواب دہ نہیں ہے بلکہ وہ مشابہ بالارادہ قتل (قتل شبہ عمد) کے بارے میں بھی جواب دہ ہے کیونکہ جرم ضرب کے نفاذ میں نتیجہ قتل کا احتمال موجود تھا اور اگر مجرم اصلی نے مضروب کو ایسی ضرب لگائی جس سے اس کا ہاتھ ٹوٹ گیا یا شل ہو کر بیکار ہو گیا تو شریک سبب ہاتھ کے الگ ہو جانے اور اس کے بیکار ہو جانے کے ضمن میں بھی جواب دہ ہے کیونکہ یہ ضرب کے متوقع نتائج ہیں۔

۲۶۹۔ شریک اصلی کے شریک سبب پر اثر انداز ہونے والے حالات۔

بعض اوقات شریک سبب کی سزا ان حالات سے متاثر ہوتی ہے جو شریک اصلی کی سزا پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بسا اوقات یہ حالات شریک سبب کی سزا پر اثر انداز نہیں ہوتے اور شریک اصلی کی سزا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں صفت فعل، صفت فاعل اور ارادۂ فاعل سے متاثر ہوا کرتی ہے۔ [1]

صفت فعل کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اگر شریک اصلی نے کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کا

---

[1] ملاحظہ فرمائیے نمبر ۲۶۰ اور ۲۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ارادہ شریک سبب نے کیا تھا اور اگر یہ جرم تعزیراتی جرائم میں سے ہے تو ہر ایک شریک پر اس جرم کی سزا لازم ہے اور اگر یہ جرم جرائم حدود یا قصاص میں سے ہے تو گزشتہ بیان کردہ اسباب کے مطابق ہر ایک شریک کی مخصوص سزا ہے[1] اور اگر شریک اصلی نے کوئی ایسا فعل انجام دیا جس کا ارادہ شریک سبب نے نہیں کیا تھا تو شریک سبب کو اس فعل کی سزا نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ شریک سبب کا اس فعل کا ارادہ احتمالاً ہو۔

اور اگر سزا کا دارومدار صفت فاعل پر ہو کہ اس صفت سے سزا میں سختی، یا تخفیف یا سزا کالعدم ہوتی ہو تو شریک اس سے بالکل متاثر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ سزا کی سختی، یا شدت یا اس کا کالعدم ہونا ایک ایسی صفت کی بنا پر ہے جو شریک اصلی میں تو موجود ہے مگر یہ صفت شریک سبب میں نہیں پائی جاتی، چنانچہ اگر شریک اصلی بچہ یا مجنون ہے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے جبکہ شریک سبب پر سزا ہے اور اگر شریک اصلی عادی مجرم ہے تو اس پر سزا میں سختی ہوگی مگر شریک سبب کی سزا میں سختی نہیں ہوگی اور اگر شریک اصلی صغیر السن ہے تو اس کی سزا میں تخفیف ہوگی مگر شریک سبب کی سزا میں تخفیف نہیں ہوگی۔

اور اگر سزا کا مدار ارادہ فاعل ہو اور شریک سبب کا ارادہ بھی وہی ہو جو شریک اصلی کا ہے تو شریک سبب بھی اسی سزا کا مستحق ہوگا لیکن اگر اس کا اپنا ارادہ اس سزا سے کمتر کا متقاضی ہو تو اسے یہ سزا نہیں ملے گی۔

تمام صورتوں میں یہ امر ملحوظ رہنا چاہیئے کہ جرائم حدود اور قصاص میں دونوں شرکاء کی سزا میں فرق ہے۔

۲۷۰۔ شریک کے اپنے مخصوص حالات۔

اگر شریک سبب میں کچھ ایسی مخصوص صفات ہوں جو جرم کی نوعیت کے بدل جانے اور سزا کے متغیر ہو جانے کی متقاضی ہوں تو یہ صفات اس پر لاگو ہوں گی، مثلاً اگر شریک سبب، عادی مجرم ہے تو اس کی سزا میں شدت ہو جائے گی، اگر وہ صغیر السن ہے تو اس کی سزا میں تخفیف ہو جائے گی، اور اگر وہ پاگل اور مجنون ہے تو اس کی سزا معاف ہو جائے گی اور اگر شریک سبب اس فعل کو از خود انجام دینے کا قانوناً مجاز ہو مگر وہ کسی اور کو اس فعل کے انجام دینے کی تحریض کرے تو مثلاً وہ اپنے لڑکے، اپنے شاگرد اور اپنی بیوی کی تادیب کی تحریض کرے تو یہ فعل مرتکب اصلی کے لحاظ سے جرم ہے مگر شریک سبب کے لحاظ سے جرم نہیں ہے کیونکہ اگر وہ از خود اس فعل کو انجام دیتا تو مجرم نہ ہوتا اور اگر مرتکب اصلی کا فعل تادیب کی حدود سے

---

[1] ملاحظہ فرمائیے نمبر ۲۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زیادہ ہو تو شریک سبب کی مسئولیت تادیب کی حدود میں زیادتی تک موقوف ہے۔

۲۷۱۔ شریعت اسلامیہ اور قانون میں موازنہ۔

اشتراک سبب کی تعریف، اس اشتراک کی شرائط، وسائل اشتراک اور اشتراک، جرم کے درمیان علاقہ سببیت کی موجودگی کے ضمن میں مروجہ قوانین پوری طرح شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں۔

جرائم حدود اور قصاص کی سزا کے ضمن میں بلجیئم کا قانون نظریہ شریعت اسلامیہ سے متفق ہے، چنانچہ یہ قانون شریک سبب کی سزا شریک اصلی سے کمتر قرار دیتا ہے۔ اور مصری قانون بالارادہ قتل (قتل عمد) کے ضمن میں شریعت اسلامیہ سے متفق ہے۔

تعزیراتی جرائم میں شرکا کی سزا کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا نقطۂ نظر وہی ہے جو بیشتر جرائم میں مصری اور فرانسیسی قانون نے اختیار کیا ہے، چنانچہ دونوں قوانین شریک اصلی اور شریک سبب کی سزا برابر قرار دیتے ہیں۔

اور شریعت اسلامیہ کے اس اصول کو کہ شریک سبب اپنے مخصوص حالات سے مستفید ہو سکتا ہے اطالوی قانون نے بھی اختیار کیا ہے۔

۲۷۲۔ مقصود جرم کے واقع نہ ہونے کی صورت میں وسائل اشتراک پر سزا۔

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ دل میں آنے والے خیالات اور ارادوں پر اس وقت تک کوئی سزا نہیں ہے جب تک آدمی اس کے بارے میں کوئی بات نہ کرے یا اس پر عمل نہ کر گزرے، اس اصول کی اساس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

"اللہ سبحانہ نے میری امت کو وسوسے اور دل میں آنیوالے خیالات معاف فرما دیئے ہیں جب تک ان خیالات یا وسوسوں پر عمل نہ کر لیا جائے یا ان کو زبان پر نہ لایا جائے"

اس اصول پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر کوئی فرد جرم کے ارتکاب کے بارے میں سوچے اور اس کی نیت کرے اس کا عزم کرے تو اس پر اس وقت تک کوئی سزا نہیں ہے جب تک اس کا ارادہ نافذ نہ ہو جائے، خواہ نفاذ عملاً ہو کہ وہ جرم کا ارتکاب کرے یا قولاً ہو کہ وہ کسی اور کو ارتکاب جرم کا حکم کرے۔ یا اس کو تحریص کرے یا کسی کے ساتھ ارتکاب جرم پر اتفاق کرے۔

شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ جرم پر اتفاق، اس کی تحریص اور اس میں اعانت سب مستقل جرائم ہیں، خواہ مقصود جرم واقع ہو یا نہ ہو، اور ان کے مستقل جرم ہونے کی دو وجوہات ہیں:

اول یہ کہ شریعت نے برائی کے حکم کو، اس پر اتفاق کو اور اس میں اعانت کو حرام قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ شریعت میں جرائم زیادہ سخت اور زیادہ بڑی برائیاں ہیں۔ دوم یہ کہ جرم پر اتفاق اس کی تحریض اور اس میں اعانت ارتکاب جرائم کی جانب لے جاتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو بات حرام کی جانب لے جانے والی ہو وہ بھی حرام ہے۔

اس بنیاد پر جرم پر اتفاق کرنے والے، اس کی تحریض کرنے والے اور اس میں اعانت کرنے والے کو سزا دی جائے گی اگرچہ جرم واقع نہ ہو، کیونکہ محض اتفاق، تحریض اور اعانت بھی جرم ہیں۔ اب اگر جرم بھی واقع ہو جائے تو اتفاق کرنے والا، تحریض کرنے والا اور اعانت کرنے والا جرم کا شریک سبب بھی بن جائے گا اور اس پر گزشتہ بیان کردہ قواعد کے مطابق سزا جاری ہو گی۔

غرض جرائم پر تحریض شریعت میں قابل سزا ہے، اور جرائم پر مجرمانہ اتفاق بھی قابل سزا ہے خواہ اس تحریض اور اتفاق سے مطلوبہ نتیجہ برآمد ہو یا نہ ہو۔

اتفاق، تحریض اور اعانت پر بطور مستقل جرائم کے سزا دینے کا شرعی اصول شریعت کے اس اصول سے پوری طرح ہم آہنگ ہے کہ محض ارادے اور نیت پر کوئی سزا نہیں ہے جب تک اس نیت یا ارادے کو قولی یا عملی صورت نہ دے دی جائے۔ چنانچہ جرم پر اتفاق کرنے والا یا اس کی تحریض کرنے والا اولاً اس جرم کی نیت کرتا ہے، پھر اتفاق اور تحریض کی صورت میں اس ارادے کو قولاً وجود میں لاتا ہے یا اعانت کر کے عملاً اس کو وجود میں لاتا ہے، واس کا ارادہ یا وسوسہ قولاً و عملاً ظاہر ہونے کے بعد قابل سزا ہو جاتا ہے۔

مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ سے ایک اصول میں تو متفق ہیں مگر دوسرے اصول میں متفق نہیں ہیں۔ غرض مروجہ قوانین اس امر کے قائل ہیں کہ قول و عمل سے جدا نیت و ارادہ قابل سزا نہیں ہے مگر قوانین میں یہ اصول پوری دقت کے ساتھ منطبق نہیں ہے بلکہ اس میں مستثنیات ہیں، مثلاً پہلے سے سوچے ہوئے بالارادہ جرم میں سزا شدید ہے اور جن بالارادہ جرائم میں پہلے سے سوچ اور تدبر شامل نہ ہو ان میں سزا میں تخفیف ہے۔ اور اس تفریق کے معنی یہ ہوئے کہ قانون عمل سے جدا نیت پر بھی سزا دیتا ہے، جب کہ شریعت اسلامیہ میں یہ اصول پوری دقت کے ساتھ منطبق ہے اور اس میں قطعاً استثناء نہیں ہے۔ دوسرے اصول میں مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ کے برخلاف ہیں کیونکہ قانون اتفاق، تحریض اور اعانت پر اس وقت تک سزا نہیں دیتا جب تک کہ جرم واقع نہ ہو جائے، خواہ جرم مکمل ہو یا نامکمل مگر اب مروجہ قوانین اس روش سے ہٹتے جا رہے ہیں اور فوجداری اتفاقات کو مستقل جرائم متصور کرتے ہوئے ان پر سزائیں دی جانے لگی ہیں، خواہ مطلوبہ جرم واقع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ مصری قانون عقوبات کے مادہ ۴۸ میں جو دفعہ وارد کی گئی ہے وہ اسی قبیل سے ہے۔ مروجہ قوانین کی یہ روش دراصل شریعت اسلامیہ کے نظریے کو قبول کرنا ہے اور اس سلسلے میں بہرحال قانون

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

شریعت زیادہ عقلی اور انسانی ضروریات کے لئے زیادہ کافی ہے، کیونکہ اگر عقلی لحاظ سے غور کیا جائے تو اتفاق، تحریض اور اعانت یا تو فی نفسہٖ حرام ہوں گے یا نہیں ہوں گے اگر بذاتہٖ حرام ہیں تو پھر تو سزا واجب ہے، خواہ مطلوبہ جرم واقع ہو یا نہ ہو، اور اگر حرام نہیں ہیں تو جو فعل حرام نہیں ہے اس پہ سزا کا سوال ہی نہیں ہے اور جرم کا جس نے ارتکاب کیا ہے وہ با اختیار اور عقل مند ہے تو اس کے فعل کے بارے میں دوسرے کو جوابدہ نہ ہونا چاہئے اور متفق، محرض اور معین نے اتفاق، تحریض اور اعانت کے بعد کوئی فعل نہیں کیا ہے اور ان امور کو ہم غیر مجرم قرار دے چکے ہیں۔

معاشرتی مفاد کے تحفظ کے لحاظ سے شریعت اسلامیہ کا نظریہ نظم ملت کی حفاظت کرتا اور جرم کی شدت کو روکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کم از کم فوجداری اتفاقات کی حد تک مروجہ قوانین بھی شرعی اصول کو اپنانے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

باب پنجم

جرم کا اخلاقی رکن

۳۷۲ - موضوع بحث :-

اس باب میں ہم دو موضوعات پر گفتگو کریں گے :

اوّل : فوجداری مسئولیت

دوم : فوجداری مسئولیت کا ارتفاع اور ہر ایک موضوع کے لئے علیحدہ فصل مخصوص کر دی گئی ہے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصلِ اوّل

فوجداری مسئولیت

۲۷۴۔ موضوعِ گفتگو:۔

اس فصل میں ہم درج ذیل موضوعات پر جدا جدا گفتگو کریں گے:۔

فوجداری مسئولیت کی اساس ، فوجداری مسئولیت کا مقام،

سببِ مسئولیت اور اس کے درجات ، ارادۂ عصیان یا۔

فوجداری ارادہ ، لاعلمی، غلطی اور بھول کے مسئولیت پر اثرات،

رضا (خوشنودی) کے مسئولیت پر اثرات ، جرم سے وابستہ

افعال اور ان کا مسئولیت سے تعلق:۔

www.KitaboSunnat.com

۱۔ فوجداری مسئولیت کی اساس

۲۷۵۔ فوجداری مسئولیت کا تاریخی جائزہ۔

(۱) مروجہ قوانین :۔ انقلاب فرانس سے پہلے تک اور قرون وسطیٰ میں بالخصوص انسان، حیوان اور جمادات تک فوجداری مسئولیت کی زد میں آتے تھے۔ جمادات کو ان سے منسوب کردہ ضرر رساں افعال پہ حیوانات کی طرح سزا دی جاتی جس طرح کہ انسان کو ممنوع افعال کے ارتکاب پہ سزا دی جاتی پھر سزا زندوں کی طرح مردوں پہ بھی جاری کی جاتی اور موت بھی ان اسباب میں شمار نہ ہوتی تھی جن سے دارو گیر اور سزا معاف ہو جاتی۔ انسان صرف اپنے ذاتی اعمال کا فوجداری لحاظ سے جوابدہ نہیں ہوتا تھا بلکہ اسے دوسرے شخص کے عمل پہ بھی جوابدہ ہونا پڑتا تھا اگرچہ وہ اس غیر کے عمل سے واقف تک نہ ہو اور اس غیر پہ اسے کوئی قدرت اور دسترس حاصل نہ ہو، حتیٰ کہ مجرم کی سزا اس کے اہل خاندان اور دوستوں تک متعدی ہو جاتی اور ان کو بھی وہ سزا برداشت کرنی پڑتی جو دراصل مجرم کو دی جانی ہوتی، حالانکہ یہ لوگ بالکل بری ہوتے۔

ہر انسان فوجداری طور پہ مسئول سمجھا جاتا تھا، خواہ وہ بالغ مرد ہو یا بچہ، سمجھدار ہو یا ناسمجھ، اپنے ارادے کا مالک ہو یا نہ ہو، اور اس کے حواس درست ہوں یا حواس کھو بیٹھا ہو۔

افعالِ ممنوعہ کی تحریم پہلے سے متعین نہیں ہوتی تھی اور لوگوں کو کسی فعل پہ مواخذے سے قبل اس کے ممنوع ہونے کا بھی علم نہ ہوتا تھا، سزائیں بھی بیشتر متعین نہ ہوتیں، بلکہ عدالت کی صوابدید پہ موقوف ہوتیں کہ وہ جس قدر چاہے سزا دیدے۔ چنانچہ اگر ایک شخص ایسا کوئی کام کرتا جو پہلے سے ممنوع بھی نہ ہوتا مگر حاکم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اقتدار سمجھتا کہ اس کا یہ فعل قابلِ سزا ہے تو وہ اسے سزا دے دیتا اگرچہ اس فعل پر اس سے پہلے کسی کو سزا نہ دی گئی ہو اور اس کی ممانعت کا کوئی اعلان بھی نہ کیا گیا ہو ایک ہی فعل پر سزائیں بر ملا مختلف ہوا کرتیں کیونکہ سزا کی نوعیت اور کمیت کا اختیار کلیتہً عدالت کو حاصل ہوتا وہ بغیر کسی قید اور شرط کے جس کو جو چاہے اور جس طرح چاہے سزا دے سکتی تھی۔

غرض مروجہ قوانین ان فرسودہ اصولوں پر قائم تھے ان اصولوں کی اصل اساس مادی مسئولیت کا نظریہ ہے جو تمام وضعی قوانین پر مسلط تھا اور جس میں مجرم اور اس کے جرم میں اور مجرم اور اس کے متعلقین میں صرف مادی رابطہ پیش نظر ہوتا اور مجرم کی ذہنی خصوصیات، اس کی صلاحیت فکر، امتیاز و اختیار، اس کا ارادہ فعل اور ان تمام امور کا فعل ممنوع سے تعلق اور اس پر اثرات قطعاً پیش نظر نہ ہوتے۔

انقلاب فرانس تک یہ اصول مروجہ قوانین میں رائج رہے۔ انقلاب فرانس نے ان ظالمانہ اصولوں کا خاتمہ کر کے ان کی جگہ نئے منصفانہ اصول رکھے اور شعور اور اختیار کو مسئولیت کی اساس بنایا۔ اس کے بعد صرف زندہ انسان فوجداری مسئولیت کا ذمہ دار قرار پایا اور سزا کو شخصی قرار دیا گیا جو مجرم کے سوا کسی اور شخص کی جانب متعدی نہ ہو اور ناسمجھ بچوں سے مسئولیت ختم کر کے صرف سمجھ دار بچوں پر معمولی سزائیں رکھی گئیں (مگر جس پر جرم کے ارتکاب کے لئے جبر کیا گیا ہو) اور بے شعور شخص سے مسئولیت ختم کر دی گئی اور قوانین میں یہ اساسی اصول تسلیم کر لیا گیا کہ "قانون کے اجراء کے بغیر نہ کوئی فعل جرم ہے اور نہ اس پر سزا ہے اور صرف ان افعال پر سزا دی جاسکتی ہے جو قانون کے اجراء کے بعد کئے گئے ہوں" نیز سزا کے اختیار اور اس کے اندازے کے بارے میں عدالتی اختیارات کی تحدید کر دی گئی۔

(۲) شریعت اسلامیہ :- جو شخص شریعت اسلامیہ سے معمولی سی بھی واقفیت رکھتا ہو وہ بلا تامل کہہ سکتا ہے کہ قانون کے یہ تمام جدید اصول، جن سے جدید قوانین انیسویں اور بیسویں صدی میں واقف ہوئے ہیں، ان سے شریعت اپنے یوم آغاز سے آشنا ہے اور یہ اصول شریعت کے اساسی امور میں سے ہیں۔

شریعت اسلامیہ صرف زندہ اور مکلف انسان کو مسئول قرار دیتی ہے، موت سے اس کی تمام ذمہ داریاں اور مسئولیت ساقط ہو جاتی ہے۔

شریعت بچوں سے درگزر کرتی ہے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائیں، کیونکہ فرمان الٰہی ہے۔

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ۔ (النور ۵۹)

اور جب تمہارے لڑکے بلوغ کو پہنچ جائیں تو انہیں بھی (گھر میں داخلے سے) اجازت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لینا چاہیئے۔ جیسا کہ ان کے اگلے لوگ اجازت لے چکے ہیں۔

اور فرمانِ رسول ہے :-

"تین اشخاص جواب دہ نہیں ہیں، بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے، سونے والا جب تک بیدار نہ ہو جائے، اور مجنون جب تک اس کی ذہنی حالت بحال نہ ہو جائے۔"

شریعت اسلامیہ مکرہ (مجبور) اور بے شعور شخص پر بھی مواخذہ نہیں کرتی کیونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے :-

اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ (النحل: ۱۰۶)

بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے، درآں حالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

اور فرمانِ الٰہی ہے :-

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَيْهِ (البقرہ: ۱۷۳)

لیکن جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"میری امت سے خطا اور نسیان معاف ہیں اور وہ افعال بھی معاف ہیں جن پر کسی کو مجبور کیا گیا ہو۔"

شریعت اسلامیہ کا اساسی قاعدہ یہ ہے۔

اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى

کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی۔ (النجم: ۳۸، ۳۹)

اس لیے ہر انسان صرف اپنی جنایت (جرم) کا ذمہ دار ہے اور کوئی دوسرا شخص اس کی جگہ مسئول نہیں ہے، خواہ اس کا جانی (مجرم) سے کوئی بھی تعلق کیوں نہ ہو۔

شریعت اسلامیہ کا ایک اساسی قاعدہ یہ بھی ہے کہ جب تک کسی فعل کی حرمت (امتناع) کو بیان نہ کیا جائے اس فعل کا کرنا جائز ہے اور جب اس کی حرمت بیان کر دی جائے تو اس پر سزا اس وقت سے ہے جب وہ قانون لوگوں کے علم میں آ جائے اور اس قانون کے علم میں آنے سے پہلے کیا گیا وہ فعلِ ممنوع عَفَا اللّٰهُ عَمَّا سَلَفَ کے حکم میں داخل ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جرائم حدود اور جرائم قصاص کی سزاؤں میں عدالتوں کو سزاؤں کے انتخاب اور ان کی مقدار کے تعین کا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، البتہ تعزیراتی جرائم میں ان کو کچھ محدود سی آزادی دی گئی ہے، مثلاً انہیں یہ آزادی دی گئی کہ وہ متعدد معین سزاؤں میں سے کسی ایک سزا کا انتخاب کر لیں اور اگر کسی سزا میں حد اعلیٰ اور حد ادنیٰ دو حدیں ہیں تو اس میں مجرم اور جرم کے حالات کے پیش نظر کوئی مقدار اختیار کر لیں۔ مگر عدالتیں کوئی ایسی سزا نہیں دے سکتیں جو اولوالامر نے مقرر نہ کی ہوں اور وہ سزا کی اس مقدار کو بھی کم یا زیادہ نہیں کر سکتیں جو اولوالامر نے مقرر کر دی ہے۔

یہ اصول جن سے مروجہ قوانین گزشتہ صدی میں آکر متعارف ہوئے ہیں، ان کو شریعت اسلامیہ قوانین جدیدہ سے بارہ سو سال قبل نافذ کر چکی ہے، اور یہ بات انتہائی تکلیف دہ ہے کہ اسلامی ممالک میں بیشتر ماہرین قانون اس حقیقت سے ناآشنا ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان اصولوں کا آغاز قوانین جدیدہ نے کیا ہے۔

۴۷۶ - شریعت اسلامیہ میں فوجداری مسئولیت کا نظریہ اور اس کی اساس :-

ممنوع افعال وہ ہیں جن کے کرنے سے روکا جائے اور نہ کرنے کا حکم دیا جائے، کیونکہ ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے میں ملت کے نظام، اس کے عقائد، اس کے افراد کی زندگی، ان کے اموال، ان کی عزتوں اور ان کے جذبات وغیرہ کو نقصان پہنچتا ہے یا ان سے افراد یا جماعت کے مفاد کو صدمہ پہنچتا ہے۔ اور وہ افعال جو بظاہر افراد کے مفاد پر اثر انداز ہو رہے ہوں بالآخر جماعت کے مفاد پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس لئے جو افعال ممنوع قرار دیئے جاتے ہیں وہ دراصل جماعت اور نظام جماعت کے تحفظ کی خاطر ممنوع ہوتے ہیں اور ان افعال پر جو سزائیں مقرر کی جاتی ہیں وہ بھی جماعت اور نظام جماعت کے مفادات کے تحفظ کے لئے مقرر کی جاتی ہیں۔[1]

جو افعال ممنوع ہوتے ہیں وہ یونہی ممنوع نہیں ہوتے، کیونکہ فاعل بعض حالات میں ان افعال سے مستفید ہوتا اور نفع حاصل کرتا ہے، مثلاً چوری، امانت میں خیانت اور رشوت سے اس کے مرتکب کو فائدہ پہنچتا ہے، زنا سے زانی کو لذت حاصل ہوتی ہے اور اس کی آتش شہوت سرد ہوتی ہے اور انتقاماً قتل سے قاتل کے نفس کی تسکین ہوتی اور اسے ذلت و عار سے نجات ملتی ہے، غرض ارتکاب جرم میں مجرم کے لئے کچھ نہ کچھ فوائد موجود ہیں، مگر جرم سے مجرم جو فوائد حاصل کرتا ہے وہ جماعت کے فساد، نقصان اور نظام میں خلل پر منتج ہوتے ہیں اور انہی برے نتائج کے سدباب کے لئے ان جرائم کو حرام قرار دیا گیا ہے تاکہ معاشرہ فساد سے محفوظ رہے اور اس کا نظام ابتری اور بدنظمی کا شکار نہ ہو۔

بعض افعال اپنی طبیعت کے لحاظ سے جرم متصور ہوتے ہیں کیونکہ وہ اخلاق فاضلہ کے خلاف ہوتے ہیں،

---

[1] ملاحظہ فرمائیے نمبر ۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جیسے چوری اور زنا اور بعض افعال اپنی طبیعت کے لحاظ سے جرم نہیں ہوتے اور شارع نے بھی ان کو اس لیئے حرام نہیں قرار دیا ہوتا کہ وہ اخلاق فاضلہ کے خلاف ہیں بلکہ ان کی حرمت اس بنا پر ہوتی ہے کہ وہ معاشرے کے لیئے مضرت رساں ہوتے ہیں جیسے ہتھیار سر عام لیکر چلنے کی ممانعت اور جیسے اس جگہ سے جہاں وبائی مرض پھیلا ہو دوسری جگہ منتقل ہونے کی ممانعت اور حصول علم سے باز رہنے کی ممانعت یہ تمام افعال فی الحقیقت معاشرتی مصالح کے تحفظ اور اس کو نقصان سے بچانے کے لئے ممنوع ہیں۔

چونکہ حرمت افعال معاشرتی مصالح کی تابع ہوتی ہے اس لیے ان پہ سزا مقرر کی جاتی ہے کیونکہ سزا معاشرے کو اور معاشرتی نظام کو مضرت رساں امور سے بچانے کا ایک وسیلہ ہے۔ چونکہ سزا معاشرے کو جرم سے محفوظ رکھنے کا ایک بہترین وسیلہ ہے اس لئے سزا ایک ناگزیر اجتماعی ضرورت ہے اور اس سے کوئی مفر نہیں ہے سزا ہی کی طرح ہر وہ وسیلہ بھی معاشرے کی ناگزیر ضرورت ہے جو معاشرے کو جرم اور مجرمین سے بچانے میں سزا کی جگہ لے سکے۔

چونکہ سزا ایک اجتماعی ضرورت ہے اس لیے سزا کو اس ضرورت کے دائرے میں محدود رہنا چاہیئے اور یہ درست نہیں ہے کہ سزا اس مقدار سے زیادہ ہو جو مقدار اجتماعی تحفظ اور اس کو جرم کے نقصان سے بچانے کے لئے ضروری ہے جیسا کہ یہ بھی درست نہیں ہے کہ سزا اس مقدار سے کم ہو جو مقدار جماعت کو جرم سے محفوظ رکھنے کے لئے لازمی ہے۔

اگر سزا میں افراط اور تفریط نہ ہو اور وہ درج ذیل شرائط پہ پوری اترتی ہو تو ایسی سزا معاشرتی مصالح کو بروئے کار لانے والی قرار دی جا سکتی ہے۔

۱۔ سزا ایسی ہو جس سے مجرم کو سرزنش و تادیب ہو جائے اور اس کو جرم کے اعادے سے روک دے، نیز اس میں ایسی لچک موجود ہو کہ عدالت مجرم کی شخصیت کے مناسب حال سزا کی نوعیت کا انتخاب کر سکے اور اس کمیت کا اتنا تعین کر سکے جو مجرم کی تادیب اور اس کی ایذا رسانی کو روکنے کے لئے کافی ہو۔ اس امر کا تقاضا یہ ہے کہ عقوبات میں تنوع ہو، ایک ہی جرم کی متعدد سزائیں ہوں اور سزائیں دو حدوں والی ہوں تاکہ عدالت مناسب سزا منتخب کر کے حد اعلیٰ اور حد ادنیٰ کے درمیان اس کی کمیت مقرر کر سکے۔[1]

(۲) سزا غیر مجرم کو بھی جرم سے باز رکھنے کے لیئے کافی ہو کہ اگر کوئی شخص جرم اور اس کی سزا پہ غور کرے تو اسے صاف معلوم ہو جائے کہ اسے جرم کی سزا سے جس قدر نقصان پہنچے گا وہ ارتکاب جرم کی منفعت سے زیادہ

---

[1] شریعت اسلامیہ ماسوا جرائم حدود اور قصاص کے تمام جرائم میں اس اصول پہ عمل کرتی ہے اور اس کی وجہ ہم فقرہ نمبر ۴۴۳ تا ۴۴۴ بیان کر چکے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ بعض انواع عقوبات اور ان کی حد اعلیٰ ایسی ہوں جن سے جرم سے نفرت پیدا ہو جائے۔

(۳) جرم اور سزا میں مناسبت ہونی چاہیئے اور سزا جرم کی مقدار کے مطابق ہونی چاہیئے، یہ نہ ہو کہ راہزن کی سزا عام چوری کی سزا ہو جائے اور قتل بالارادہ کی سزا قتل خطا کے مساوی ہو جائے۔ مثلاً شریعت اسلامیہ نے چوری کی سزا قطع ید مقرر کی ہے مگر تہمت کی سزا قطع لسان نہیں مقرر کی اور زنا کی سزا خصی کرنا مقرر نہیں کی اور شریعت نے قتل بالارادہ کی سزا قصاص متعین کی ہے مگر مال کے ضائع کر دینے کی سزا قصاص مقرر نہیں کی ہے۔

(۴) سزا عام ہونی چاہیئے تاکہ جرم کی مقررہ سزا ہر مرتکب جرم پر جاری ہو سکے اور کوئی بھی شخص اپنے مقام اور اپنی شخصیت وغیرہ کے امتیاز کی بناء پر سزا سے نہ بچ سکے۔

جس سزا میں مندرجہ بالا چاروں شرائط موجود ہوں وہ سزا معمول کے مطابق ہے اور یہ سزا صرف صاحب اختیار و ادراک مجرم پر جاری ہو گی اگر مجرم صاحب اختیار و ادراک نہ ہوں تو ایک عام قاعدے کے تحت اس پر سزا نہیں ہے، جیسے مجنون اگر قتل کر دے تو اس پر قصاص نہیں ہے، مجنون غیر شادی شدہ اگر زنا کرے تو اس کے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے اسی طرح ناسمجھ بچے پر ان عقوبات کا اجراء نہیں ہو گا۔ مگر عام سزاؤں کا عدم ادراک و اختیار کی بناء پر عدم اجراء اس بات میں مانع نہیں کہ معاشرہ اپنے تحفظ کے لئے دیگر مناسب وسائل اختیار نہ کرے، چنانچہ وہ ناسمجھ بچہ جس سے قتل کا قصاص لینا ممکن نہ ہو اسے کسی پناہ گاہ یا دارالاصلاح میں بھیجا جا سکتا ہے اور مجنون جسے سزا دینا ممکن نہ ہو اسے اجتماعی تحفظ کی خاطر ہسپتال میں داخل کیا جا سکتا ہے اسی طرح اگر مجرم کو عام سزائیں نہ دی جا سکیں اور اس کے شر سے بچنا اور معاشرے کو اس کی برائی سے محفوظ رکھنا بھی ناگزیر ہو تو جماعت اس کے غیر مسئول ہونے اور اس پر سزا کے اجراء کے غیر ممکن ہونے کے باوجود دیگر وسائل تحفظ اختیار کر سکتی ہے، مثلاً اسے غیر معین مدت تک ہسپتال یا کیمپ یا دارالاصلاح میں رکھا جائے اور جب اس کا شر دور ہو جائے اور اس کی اصلاح ہو جائے تب اسے وہاں سے آزاد کیا جائے۔ ان تمام مختلف اصلاحی طریقوں کو شریعت تعزیرات قرار دیتی ہے اس لیے یہ بھی عقوبات ہیں، مگر یہ عقوبات عام نہیں بلکہ عقوبات خاص ہیں۔ اور اصلاً ان سے مقصود اجتماعی تحفظ ہے جیسا کہ تادیب اور اصلاح مجرم بھی ان کا مقصد ہے، مثلاً مجرم صغیر کی اصلاح۔

استحقاق سزا کے لئے اختیار اور ادراک کے شرط ہونے کی فقہاء یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ نے اپنے بندوں کو اور موت و حیات کو پیدا فرمایا اور روئے زمین کی اشیاء کو اسباب زینت بنایا تاکہ اپنے بندوں کا امتحان لے کہ کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ اس آزمائش کے اسباب نفوس انسانی کے اندر اور باہر پیدا فرمائے۔ نفوس میں عقل، سماعت، نگاہ، ارادہ، خواہشیں، قوتیں، طبائع، محبت، نفرت، میلان، عدم میلان اور وہ تمام متضاد اخلاق

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جو اپنے آثار کو اس طرح متقاضی ہیں جیسے سبب مسبب کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور نفوس انسانی سے باہر ان کے لئے منافع اور معانی پیدا کیئے جس کے لئے انسانی نفوس مائل ہوتے اور ان کے حصول میں باہم مسابقت کرتے ہیں اور کچھ ایسے معانی اور اسباب پیدا کیئے جن سے نفوس کراہت کرتے اور انہیں دور کرنے کی سعی کرتے ہیں اللہ سبحانہ نے نفس اور طبیعت کے میلانات کو یونہی نہیں چھوڑا بلکہ انسان کی فطرت اور اس کی عقل میں امتیاز خیر و شر، شعور مفید و غیر مفید اور احساسِ الم و لذت پیدا کر کے ان کے اسباب کی معرفت بخش دی۔ پھر صرف اتنا ہی نہیں کیا بلکہ اپنے رسولوں کو بھیج کر ان کی زبانی نیک و بد کی تمام تفصیلات بیان کر دیں اور انبیاء کے صدق اور سچائی پر اس قدر دلائل بیان فرما دیئے کہ انسانوں کے لئے کوئی معذرت اور کوئی حجت باقی نہیں رہی، تاکہ جس کو تباہ ہونا ہے وہ دلیلِ واضح آنے کے بعد تباہ ہو اور جسے حیات سرمدی حاصل کرنا ہے وہ بھی دلیل روشن کی راہنمائی میں حاصل کرے۔ پھر وعدہ و وعید، ترغیب اور ترہیب کے ذریعے مزید حقیقت واضح کی مثالیں بیان کیں اور ہر اشکال کو ختم کر دیا۔

ہر طریقے اور ہر اسلوب سے انسانوں کے لئے یہ ممکن بنایا کہ وہ احکامات کی تعمیل کریں اور ممنوعات سے باز رہیں، انسانوں کو اپنی طبیعت کے کنٹرول کا سلیقہ بخشا، انہیں تفکر و تدبر اور عقل کو ترجیح دینے کا جذبہ ودیعت فرمایا، ان کا دین مکمل فرمایا اور اپنی نعمت انسانوں پر تمام کر دی اور اپنے رسولوں کے ذریعے سزا و ثواب، بشارت و انذار اور ترغیب و ترہیب کے جملہ اسباب بیان فرما دیئے۔ اور ان امور میں سے بعض کو دنیا میں بھی متحقق کر دیا تاکہ دنیا میں بھی نشانی ہو جائے اور آخرت کی جزا اور ثواب بھی متحقق ہو جائے اور دنیا میں پیش آمدہ امور آخرت کی یاددہانی کا ذریعہ بن جائیں۔ اللہ سبحانہ کی ایک حکمت یہ ہے کہ اس نے انسانوں پر وہی افعال حرام قرار دیئے ہیں جو ان کی عقل جسم اور مال کے لئے نقصان دہ اور افراد اور معاشرے اور معاشرتی نظام کے لئے مضرت رساں ہیں اور ایسی سزائیں متعین فرمائی ہیں جس سے لالچ کا خاتمہ ہو جائے، سرکشی جاتی رہے اور ظلم مٹ جائے۔ اگر انسان فرامینِ الٰہی کی پیروی کریں تو اس میں سراسر ان ہی کا فائدہ ہے اور اگر نافرمانی کریں تو نافرمانی پر سزا ہے اور چونکہ انسانوں کو ممنوعات کا علم ہے اور احکام الٰہی سے سرتابی کی سزا بھی علم میں ہے اس کے باوجود وہ اپنے اختیار اور ادراک سے اس کے احکام کی اتباع نہ کریں تو وہ یقیناً مستحق سزا ہیں۔[1]

جو شخص ادراک و اختیار نہ رکھتا ہو اس پر سزا نہیں ہے کیونکہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کے ذمہ دار کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر و نہی (حکم اور ممانعت) کو سمجھتا ہو اور امر اور نہی کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو عقل رکھتا ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ فلاں مکلف نے امر شارع کی خلاف ورزی کی ہے، جبکہ اس کو امر ممنوع کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا ہو۔[2]

مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں سزا کیوں لازم نہیں، اس کی وجہ کے بارے میں فقہاء کرام جو کچھ

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۱۶۔

[2] المستصفی، للغزالی، ج ۱، ص ۸۳، ۸۴، ۹۰۔ فواتح الرحموت، ج ۱، ص ۱۴۳، و ما بعد۔ ۱۴۶، اصول الفقہ، للخضری، ص ۱۰۹ و ما بعد۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فرماتے ہیں اس کا ایک نمونہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ ابوالحسن آمدی اپنی تصنیف الاحکام فی اصول الاحکام میں فرماتے ہیں:[1]

"اصحاب عقل اس بات پر متفق ہیں کہ مکلف[2] (جواب دہ) ہونے کی شرط یہ ہے کہ انسان صاحب عقل ہو اور جو ذمے داری اس کو تفویض کی جا رہی ہے اس کو سمجھتا ہو، دراصل تکلیف بھی خطاب کی طرح ہے کہ بے عقل اور ناسمجھ کو خطاب نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ جمادات و حیوانات سے خطاب نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کوئی شخص اصل خطاب کو سمجھ سکتا ہے مگر اس کی تفصیلات نہیں سمجھ سکتا کہ وہ امر ہے یا نہیں ہے اور اس میں کیا جزاء اور سزا ہے اور یہ احکام اللہ سبحانہ کے ہیں اور واجب اطاعت ہیں اور مامور (جس کو حکم دیا گیا) کو ایسا ایسا ہونا چاہیئے جو شخص ان تفصیلات کو نہیں سمجھ سکتا جیسے مجنون اور بچہ، تو وہ بھی جمادات اور حیوانات کے حکم میں ہے اور اس کا مکلف قرار دینا دشوار ہے۔ سوائے اس کے کہ کسی کو ان امور کا مکلف بنایا جائے جن کی وہ استطاعت ہی نہیں رکھتا۔ کیونکہ تکلیف کا مدعا جس طرح اصل خطاب کے فہم پر موقوف ہے اسی طرح اس کی تفصیلات کے سمجھنے پر بھی موقوف ہے۔

سمجھدار بچہ اگرچہ ناسمجھ بچے سے زیادہ سمجھتا ہے مگر وہ بھی اس طرح اللہ کے وجود کو نہیں سمجھتا جس طرح ایک کامل عقل والا سمجھتا ہے۔ اور اس کے مخاطب ہونے، عبادت کا مکلف ہونے اور رسول صادق کے وجود اور ان کے پیغمبر خدا ہونے کے (جیسے ادراک امور پر مقصود تکلیف کا مدار ہے) اس لیے سمجھدار بچہ بھی ایسے ہی ہوا جیسے ناسمجھ بچہ کیونکہ اس میں بھی تکلیف کی شرط موجود نہیں ہے۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۲۱۵ و ما بعد۔

[2] مُکَلَّف شریعت اسلامیہ کی زبان میں وہ عاقل و بالغ انسان ہے جو شریعت کے امر و نہی کا مخاطب ہو۔

www.KitaboSunnat.com

جو بچہ قریب البلوغ ہو اور اس کے بالغ ہونے میں بہت کم وقت باقی رہ گیا ہو۔ اب اگرچہ اس کی سمجھ ایسی ہے کہ وہ کچھ دیر بعد مکلف بن سکتا ہے۔ مگر چونکہ عقل اور فہم تو مخفی امور ہیں، ان کا اظہار تدریجی ہوتا ہے اور کوئی ایسا ضابطہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر عقل و فہم کے وجود میں آ جانے کا فیصلہ کر دیا جائے، اس لیئے شارع ؐ نے بلوغ کو بطور ضابطہ مقرر فرما کر بلوغ سے قبل تکلیف کو ساقط فرما دیا۔ جیسا کہ ارشاد ہے۔

"تین اشخاص مکلف نہیں ہیں، بچہ بالغ ہونے تک، سونے والا بیدار ہونے تک اور مجنون صحیح العقل ہونے تک۔"

وہ شخص جس کو یہ پتہ ہی نہیں کہ وہ ان امور کا مکلف ہے اور وہ شخص جو مدہوش ہے۔ تو اس غفلت اور مدہوشی کے عالم میں یہ شخص نہ مخاطب ہے اور نہ مکلف ہے، کیونکہ اس کی حالت تو شارع کے خطاب کو سمجھنے اس کے اصل مقصد کو حاصل کرنے اور اس کے نتیجے میں پیش آنے والی ذمے داریوں اور ضمانتوں کو برداشت کرنے کے معاملے میں ایک ناسمجھ بچے سے بھی فروتر ہے۔

جس شخص کو زبردستی کسی فعل کے کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہو کہ اس کو اس فعل کے چھوڑنے کا کوئی اختیار باقی نہ رہا ہو ایسا شخص اس فعل کے بارے میں جواب دہ (مکلف) ہے یا نہیں، تو اس باب میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ درست رائے یہ ہے کہ اگر جبر و اکراہ حالت اضطرار تک پہنچ جائے اور اس کی حرکت اس فعل میں بالکلیہ تابع غیر ہو جائے تو وہ اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں مکلف (جواب دہ) نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اسے ایسے امر کا مکلف بنایا جائے جس کی وہ قدرت ہی نہیں رکھتا، مگر فی الواقع ایسا نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ کا فرمان ہے:۔

"میری امت سے خطا اور نسیان اور وہ امور معاف کر دیئے گئے ہیں جن پر انہیں مجبور کیا گیا ہو" اس حدیث سے مراد رفع مؤاخذہ ہے۔

اور اگر جبر و اکراہ حالت اضطرار تک نہ پہنچے تو وہ شخص صاحب ارادہ ہے اور عقلاً اور شرعاً مکلف ہے۔"

غرض یہ شریعت اسلامیہ کا نظریۂ مسئولیت ہے اور یہ درج ذیل دو بنیادوں پر قائم ہے:۔

(۱) سزا معاشرے کی حفاظت اور اجتماعی نظام کے تحفظ اور امن و سلامتی کے بقاء کے لیے فرض کی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گئی ہے گویا سزا معاشرے کے وجود کے لیئے لازمی ہے اور ہر ضرورت کا کوئی نہ کوئی پیمانہ ہونا چاہیئے اس لیئے اگر مصلحت جماعت متقاضی ہو کہ سزا میں شدت برتی جائے تو پھر سزا شدید ہو گی اور اگر معاشرتی مصلحت سزا میں تخفیف کی متقاضی ہو تو پھر سزا میں تخفیف ہو گی اور اگر معاشرے کا مفاد اس میں ہے کہ مجرم کے وجود کو مٹا دیا جائے تو اسے قتل کیا جائے گا یا حبسِ دوام کی سزا دی جائے گی یا اسے اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک اس کی اصلاح نہ ہو جائے۔

(۲) عام سزا کا مستحق وہ شخص ہے جو مکلف ہو اور ادراک و عقل رکھتا ہو اگر مکلف صاحب ارادہ و اختیار نہ ہو، تو وہ مسئول نہیں ہے اور نتیجتاً اس پر سزا بھی نہیں ہے، لیکن ایسا کوئی امر مانع موجود نہیں ہے کہ معاشرہ غیر مسئول شخص کے شر سے اپنے آپ کو نہ بچائے اور اس کے لئے غیر مسئول کے مناسبِ حال اور معاشرے کے لیے موزوں طریقے اختیار نہ کرے چاہے وہ طریقہ ایسی سزا کی صورت ہی میں ہو جو اس کی حالت کے مطابق ہو۔

۲۷۷۔ مروجہ قوانین میں فوجداری مسئولیت کا نظریہ :۔

مسئولیت کے بارے میں شریعت اسلامیہ مندرجہ بالا نظریہ تیرہ سو سال قبل پیش کر چکی تھی جبکہ مروجہ قوانین میں ایک سے زیادہ نظریات رائج رہے ہیں۔ چنانچہ انقلاب فرانس سے قبل تک فوجداری مسئولیت خالص مادیت کی اساس پر قائم تھی اور اس کا مقتضا یہ تھا کہ ہر مرتکب فعل کو سزا دی جائے خواہ کوئی بھی ہو اور کیسی ہی اس کی صورت حال اور نوعیت کیوں نہ ہو۔ اس نظریے کے تحت انسان سے گزر کر حیوانات اور جمادات کو بھی مستحق سزا سمجھا گیا اور زندوں کے ساتھ مردوں اور بالغوں کے ساتھ نابالغوں اور صاحب ادراک لوگوں کے ساتھ مجنونوں کو بھی سزا دی گئی۔

انقلاب فرانس کے بعد فوجداری مسئولیت فلسفۂ اختیار پر قائم ہو گئی اور اس کو تقلیدی مسلک کہا گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فوجداری طور پر وہی شخص مسئول قرار دیا جا سکتا ہے جو صاحب اختیار و ارادہ ہو۔ انسان ہی میں یہ دونوں صفات موجود ہوتی ہیں اور انسان بھی ایک خاص عمر پر آ کے خیر و شر میں امتیاز کر سکتا اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔ ایسا شخص ہی قانون ساز کے احکامات اور ممنوعات کا مخاطب بن سکتا ہے۔ اگر انسان ادراک و اختیار رکھنے کے باوجود شارع کی خلاف ورزی کرے تو تقاضائے انصاف یہی ہے کہ اسے اس خلاف ورزی پر سزا دی جائے۔ گویا مسئولیت ادراک و اختیار پر ہے اور سزا قانون ساز کے حکم کے نفاذ کی ضمانت اور اس کی مخالفت کا منصفانہ بدلہ ہے۔

ایک عرصے تک تقلیدی مسلک رائج رہا، اس کے بعد وضعی مسلک رونما ہوا۔ اس مسلک کی اساس فلسفہ جبر ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجرم جرم اپنے ارادے سے نہیں کرتا بلکہ بہت سے عوامل، جن میں اس کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کوئی دخل نہیں ہوتا، اور جو وراثت، ماحول، تعلیم اور جسمانی ساخت سے متعلق ہوتے ہیں، سب مل کر اسے جرم کی جانب دھکیل دیتے ہیں۔ جب جرم میں مجرم کا کوئی اختیار ہی نہیں ہے تو تقلیدی مسلک کے مطابق تو اسے سزا نہیں دی جا سکتی، البتہ اسے اس طرح سزا دی جا سکتی ہے کہ سزا کو معاشرے کے دفاع اور تحفظ کا ایک ذریعہ سمجھا جائے اور اس بنیاد پر ہر انسان کو سزا دی جا سکتی ہے خواہ وہ صاحب ارادہ ہو یا نہ ہو، حامل ادراک ہو یا نہ ہو، عاقل ہو یا مجنون ہو، البتہ ہر مجرم کی سزا میں اس کی عمر اور اس کی عقل کے مطابق اختلاف روا رکھا جائے گا۔ بعض قوانین نے اسی نظریے کو اختیار کیا ہے انہی قوانین میں روسی قانون بھی ہے جو ۱۹۲۶ء میں جاری ہوا، مگر اکثر قوانین نے اس نظریے کو اختیار نہیں کیا ہے۔

اس کے بعد ایک اور مسلک سامنے آیا جس نے اوپر بیان کیے گئے دونوں مسلکوں میں موافقت کا ارادہ کیا، اس مسلک کا نام نسبتی اختیار کا مسلک ہے۔ اس مسلک کے اصحاب کا خیال یہ ہے کہ مسلک تقلیدی پر ہی عمل ہونا چاہیئے کیونکہ ارادہ انسانی خواہ کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو بہر حال اس کے ارادے کو جرم میں دخل ضرور ہے۔ اس نئے مسلک میں یہ بات مزید شامل ہے کہ قانون ساز کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سماج کو ان افراد کے جرائم سے تحفظ دلائے جن کو عدم اختیار و ادراک کی بنا پر سزا نہیں دی جا سکتی وہ اس طرح کہ ان کے مناسب حال خصوصی احکام جاری کیے جائیں۔ یہی مسلک آج تمام مروجہ قوانین میں رائج ہے۔[1]

اس مقام پر یہ امر قابل تامل ہے کہ آخری مسلک کے بھی وہی نتائج مرتب ہوتے ہیں جو شریعت اسلامیہ کے نظریے سے مرتب ہوتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ نظریہ شریعت کی وضع زیادہ موزوں اور اس کی منطق زیادہ باریکی پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے سزا کو ایک اجتماعی ضرورت اور معاشرتی تحفظ کا ایک وسیلہ قرار دیا ہے اور معاشرتی تحفظ کے وسائل کی تطبیق میں صاحب ارادہ و اختیار اور بے ارادہ و بے اختیار اشخاص میں فرق کیا ہے۔ قانون میں سزا کی اساس قانون ساز کے حکم کی مخالفت اور انصاف کا بروئے کار لانا ہے۔ قانون نے یہ اساس تقلیدی مسلک سے اخذ کی ہے، اگر یہ اساس منطقی طور پر غیر مسئول کو سزا دینے یا اس کے خلاف کوئی حکم جاری کرنے سے متعارض ہے، کیونکہ بے ارادہ و بے اختیار شخص کے بارے میں یہ کہا ہی نہیں جا سکتا کہ اس نے قانون ساز کے حکم کی مخالفت کی ہے اور جب اس نے حکم شارع کی مخالفت نہیں کی ہے تو اس پر کسی بھی صورت میں مؤاخذہ رکھنا تقاضائے انصاف نہیں ہے، اور شریعت اسلامیہ باوجودیکہ فوجداری مسئولیت کی اساس ارادہ و اختیار کو قرار دیتی ہے اور صاحب ارادہ و اختیار شخص اگر حکم شارع کی مخالفت کرے۔

---

[1] علی بدوی، القانون الجنائی، ص ۳۳۰، ۳۳۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

تو اسے مسئول تصور کرتی ہے اور بے ارادہ و بے اختیار شخص کو غیر مسئول تصور کرتی ہے مگر شریعت سزا کو اجتماعی ضرورت اور معاشرتی تحفظ کا ذریعہ قرار دیتی ہے جس سے شارع کو یہ حق مل جاتا ہے کہ وہ مسئول کو سزا دے کر معاشرے کی حفاظت کرے اور غیر مسئول کے مناسب حال اقدامات کر کے اس کے شر اور اس کے جرم سے ضرورت کے مطابق معاشرے کو تحفظ فراہم کرے۔

یہ حقیقت ہرگز فراموش نہیں کی جاسکتی کہ شریعت نے اس نظریئے کو ساتویں صدی عیسوی میں پیش کیا تھا اور مروجہ قوانین کے جدید مسالک بیسویں صدی میں وجود میں آئے ہیں۔ اس سلسلے میں اگر کہا جائے کہ مروجہ قوانین بالکلیہ جدید بنیادوں پر استوار ہیں اور ان بنیادوں سے شریعت متعارف نہیں ہے۔ تو اس قول کے بارے میں اس وقت کم از کم یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ قول واقعہ کے خلاف ہے۔

۲۷۸۔ شریعت اسلامیہ میں فوجداری مسئولیت کا مفہوم:۔

شریعت اسلامیہ میں فوجداری مسئولیت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان ان ممنوع افعال کے نتائج برداشت کرے جو اس نے اپنے اختیار سے اور ان کے نتائج اور معانی کو سمجھتے ہوئے کیے ہیں۔ اگر کوئی شخص بلا ارادہ ممنوع فعل کا ارتکاب کرے (جیسے مکرہ (مجبور) یا جس پر غشی طاری ہو) تو وہ اپنے فعل کے بارے میں فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے، اور جو شخص بالارادہ کسی فعل ممنوع کا ارتکاب کرے مگر وہ اس کے مفہوم کو نہ سمجھتا ہو جیسے بچہ اور مجنون، تو وہ بھی اپنے فعل کے بارے میں جوابدہ نہیں ہے۔

غرض شریعت میں مسئولیت کی تین بنیادیں ہیں: پہلی بنیاد تو یہ ہے کہ انسان فعل حرام کا ارتکاب کرے، دوسری بنیاد یہ ہے کہ فاعل صاحب ارادہ و اختیار ہو، تیسری یہ کہ اسے ادراک حاصل ہو۔ جب یہ تینوں بنیادیں موجود ہونگی تو فوجداری مسئولیت وجود میں آئے گی اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی بنیاد نہ ہو تو مسئولیت ختم ہو جائیگی۔

۲۷۹۔ مروجہ قوانین میں فوجداری مسئولیت کا مفہوم:۔

جدید مروجہ قوانین میں فوجداری مسئولیت کا وہی مفہوم ہے جو شریعت اسلامیہ میں ہے اور جدید قوانین میں مسئولیت کی بنیادیں بھی وہی ہیں جو شریعت میں ہیں۔ اس سلسلے میں شریعت کے برخلاف وہ قوانین ہیں جو مسئولیت کے بارے میں فلسفہ جبر کے قائل ہیں اور ایسے قوانین کی تعداد بہت کم ہے۔

انقلاب فرانس سے قبل مروجہ قوانین کی یہ صورت نہیں تھی، بلکہ اس وقت فوجداری مسئولیت کے یہ معنی تھے کہ فاعل خواہ کوئی بھی ہو وہ اپنے فعل کے نتیجے کا ذمہ دار ہے، خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان، مختار ہو یا غیر مختار اور عقل و سمجھ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ گویا آج تمام مروجہ قوانین اس طریقے پر عمل پیرا ہیں جو شریعت اسلامیہ نے تیرہ صدی قبل اختیار کیا تھا۔

ب۔ فوجداری مسئولیت کا محل

۲۸۰۔ فوجداری مسئولیت کا محل انسان ہے :۔

شریعت اسلامیہ جب یہ شرط عائد کرتی ہے کہ فاعل صاحب اختیار و ادراک ہو تو اس شرط کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیئے کہ صرف انسان ہی فوجداری مسئولیت کا محل قرار پائے، کیونکہ صرف انسان ہی صاحب ارادہ و اختیار ہے اور حیوان و جماد عدم اختیار اور عدم ادراک کی بنا پر فوجداری مسئولیت کا محل نہیں ہیں۔

پھر یہ کہ محل مسئولیت صرف زندہ انسان ہے۔ مردہ انسان فوجداری مسئولیت کا محل نہیں ہے کیونکہ موت سے اس کا ادراک و اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ نیز شریعت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ موت ذمے داریوں کو ساقط کر دیتی ہے۔

اگر ادراک و اختیار کی شرط کی بنا پر صرف انسان ہی مسئول قرار پایا ہے تو ان دونوں شرطوں کا تقاضا یہ بھی ہے کہ انسان عاقل، بالغ اور با اختیار ہو۔ اگر یہ صفات موجود نہ ہوں تو وہ مسئول نہیں ہے، کیونکہ غیر عاقل صاحب اختیار و ادراک نہیں ہو سکتا اور جو ایک مخصوص عمر تک نہ پہنچے اس کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا ادراک و اختیار مکمل ہے۔ اس لیے بچے، مجنون اور پاگل اور کسی بھی وجہ سے ادراک کھو دینے والے شخص پر مسئولیت نہیں ہے اور اسی طرح مکرہ اور مضطر پر مسئولیت نہیں ہے۔

معنوی شخصیات :۔ شریعت اسلامیہ اپنے یوم آغاز سے معنوی شخصیات سے متعارف ہے، چنانچہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فقہاء کرام نے بیت المال اور وقف کو شخص معنوی قرار دیا ہے اور اسی طرح انہوں نے مدارس، پناہ گاہوں اور شفاخانوں کو ایسی معنوی شخصیات تصور کیا ہے جو حقوق کی مالک بننے اور اس میں تصرف کرنے کی اہل ہیں مگر ان شخصیات (معنوی) کو فوجداری مسئولیت کا اہل قرار نہیں دیا ہے کیونکہ مسئولیت کا مبنی ادراک و اختیار ہے اور ادراک و اختیار دونوں معنوی شخصیات میں موجود نہیں ہیں لیکن اگر ان امور کا نگران کسی فعل ممنوع کا مرتکب ہو تو اسے اس کے فعل کی سزا دی جائے گی اگرچہ اس نے اس فعل ممنوع کا ارتکاب اس ادارے کی بہبود کے لئے کیا ہو۔

شخص معنوی کو بھی سزا دی جاسکتی ہے بایں صورت کہ سزا اس شخص پر واقع ہو جو اس کے معاملات کا نگران ہے یا ان اشخاص پر واقع ہو جو مجموعی طور پر اس شخص معنوی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی طرح شخص معنوی کو ختم کرنے، توڑ دینے، زائل کر دینے اور سرمایہ بحق سرکار ضبط کر لینے کی سزا دی جاسکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان معنوی شخصیات پر ایسی پابندیاں عائد کر دی جائیں جس سے ان کی معاشرے کے لئے نقصان دہ سرگرمیاں ختم ہو جائیں۔

شریعت اسلامیہ تیرہ صدیوں سے ان اصولوں پر عمل پیرا ہے جبکہ مروجہ قوانین عرصہ دراز تک انسان، حیوان اور جمادات کو فوجداری مسئولیت کا محل قرار دیتے رہے ہیں اور ان قوانین میں زندہ اور مردہ انسان، سمجھدار و ناسمجھ اور مختار و مکرہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا تھا، کیونکہ صرف جرم پیش نظر ہوتا تھا مجرم نہیں اور یہی وجہ ہے کہ بغیر مجرم کے حالات اور ذہنیت کو مدنظر رکھے ہر عاقل و بالغ، ناسمجھ بچہ اور پاگل و مجنون اپنے جرائم کی سزا پاتے تھے بلکہ اگر حیوانات اور جمادات کی طرف بھی فوجداری افعال کو منسوب کیا جاسکتا تو وہ بھی مستحق سزا ہوتے۔ اب جب کہ مروجہ قوانین کی اساسات تبدیل ہو گئی ہیں تو اب ان قوانین میں صرف زندہ انسان مسئول ہے اور اس میں بھی صاحب ادراک و اختیار اور فاقد ادراک و اختیار میں فرق کر دیا گیا ہے اور اس طرح اس نقطے پر آکر مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو گئے ہیں۔

۲۸۱۔ شخصی مسئولیت:۔

شریعت اسلامیہ کا اولین اصول یہ ہے کہ فوجداری مسئولیت شخصی ہے اور جرم کا جواب دہ صرف اس کا مرتکب ہے اور کوئی بھی شخص کسی دوسرے کے جرم کے بارے میں جواب دہ نہیں ہے خواہ وہ کتنا ہی اس کا قریبی رشتہ دار ہو۔ قرآن کریم نے متعدد آیات میں اس اصول کو بیان کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا۔ (الانعام ۱۶۴)

اور جو شخص کچھ بھی حاصل کرتا ہے وہ اسی پر رہتا ہے۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ۔ (فاطر ۱۸)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔

وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى ۔ (النجم: ۳۹)

اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۔ (فصلت ۴۶)

جو کوئی نیک عمل کرتا ہے وہ اپنے نفع کے لئے کرتا ہے اور جو کوئی برا عمل کرتا ہے اس کا بھی وبال اس پر پڑے گا۔

مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ ۔ (النساء ۱۲۳)

جو کوئی بھی برا کرے گا اسے اس کا بدلہ دیا جائے گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بھی اس اصول کی تاکید کرتی ہیں۔ چنانچہ آپ نے فرمایا:-

"کوئی شخص اپنے باپ یا اپنے بھائی کے جرم میں نہ پکڑا جائے۔"

اور آپ نے ابورمثہ اور ان کے بیٹے کو فرمایا۔

"وہ تمہارے خلاف جرم نہیں کرتا اور تم اس کے خلاف جرم نہیں کرتے۔"

شریعت اسلامیہ میں اس کے ابتدائے وجود سے ہی شخصی مسئولیت کا اصول بڑی دقت کے ساتھ منطبق ہے اور اس اصول میں کوئی استثناء نہیں ہے سوائے ایک استثناء کے، اور وہ استثناء شبہ عمد اور خطاء میں مجرم کی دیت اس کے اہل خاندان پر ڈال دینا ہے، اس استثناء کی اساس بھی عدالت مطلقہ ہے۔ یعنی وہی اساس ہے جس پر خود شخصی سزا کا اصول قائم ہے، کیونکہ شبہ عمد اور خطا میں شخصی سزا کا اجراء مبنی بر انصاف نہیں بلکہ سراسر ظلم ہے۔[1]

بعض فقہاء کرام عاقلہ (اہل خاندان) پر دیت کے ڈال دینے کو شخصی سزا کے اصول میں استثناء نہیں سمجھتے کیونکہ عاقلہ پر دیت اس لیے نہیں آتی ہے کہ اسے مجرم کے جرم میں ماخوذ کر لیا گیا ہے بلکہ دیت اس صورت میں بھی قاتل ہی پر ہے، البتہ اہل خاندان کو بطور مواسات حکم دیا گیا ہے کہ وہ دیت کا بوجھ برداشت کرنے میں مجرم کے ساتھ شریک ہوں، بغیر اس کے کہ مجرم کے جرم کا کوئی گناہ ان کے ذمے آئے۔ اللہ سبحانہ نے اغنیاء کے اموال میں فقراء کے حقوق رکھے ہیں یہ حقوق اغنیاء کے کسی گناہ کی پاداش میں نہیں ہیں بلکہ یہ غریبوں کی مواسات اور ہمدردی کے لئے ہیں۔ اسی طرح صلہ رحمی اور بر والدین کا حکم ہے۔ یہ تمام امور پسندیدہ اور مندوب ہیں اور ان کا

---

[1] ملاحظہ کیجیے فقرہ نمبر ۲۷۰۔

www.KitaboSunnat.com

مقصد ہمدردی اور اصلاح ذات البین ہے۔ بالکل اسی طرح قاتل خطاء کے خاندان کو اس کی دیت برداشت کرنے کا بطور ہمدردی حکم دیا گیا ہے، اس میں نہ اہل خاندان پر ظلم ہے اور نہ قاتل خطاء پر، بلکہ ہر شخص پر تین درہم اور تین سال کی مدت تک ادائیگی پر چار درہم لازم ہیں۔ غرض اہل خاندان کو قاتل خطاء کی ہمدردی اور اخلاق کریمانہ کے اظہار کی دعوت دی گئی ہے اور اس طرح دیتوں کو برداشت کرنا اسلام سے پہلے ہی اہل عرب میں ایک متعارف طریقہ تھا اور اس طریقے کو ان کی بہترین عادت اور اخلاق کریمانہ میں سے سمجھا جاتا تھا۔ خود آپ کا فرمان ہے۔

"میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیئے مبعوث ہوا ہوں۔"

غرض یہ فعل عقلاً مستحسن اور عادتاً مقبول ہے [1]

جدید مروجہ قوانین شخصی مسؤلیت کے اصول کو اپنائے ہوئے ہیں۔ یہ قوانین جرائم میں صرف مرتکب جرم کا مؤاخذہ کرتے اور اسی پر سزا کا اجراء کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان قوانین میں اس اصول کی تطبیق آج تک پوری باریکی کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اگر قانونی دفعات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو بہت سی صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی نظر آجائے گی، چنانچہ مصری قانون مجمع عام میں شریک ہونے والے ایسے شخص کو جو اس ہجوم کے مقصد سے واقف ہو ایسے ہر جرم کے بارے میں مسؤل قرار دیتا ہے جو مجمع میں سے کسی ایک شخص نے کیا ہو اور اس کا ارادہ مجمع جمع ہونے کے مقصد کو پورا کرنا ہو۔ اسی طرح کسی مجمع کا بندوبست کرنے والے ہر اس جرم کے بارے میں مسؤل ہوں گے جو مجمع میں سے کوئی بھی شخص ارتکاب کرے۔ حالانکہ اگر اصول بالا پوری دقت کے ساتھ منطبق ہو تو یہ لوگ مسؤل قرار نہ دیئے جائیں سوائے اس کے کہ یہ ارتکاب جرم پر متفق ہوں یا ارتکاب جرم پر کسی کو تحریض کریں۔

اس اصول کی مخالفت میں ہمیں مصری قانون میں ایسی نظیریں بھی ملتی ہیں کہ قانون مصر کسی مجلہ کے مدیر کو جو کچھ اس کے مجلہ میں لکھا جاتا ہے اس کا مسؤل قرار دیتا ہے خواہ وہ موجود ہی نہ ہو اور عصمت فروشی کے قانون کے مادہ نمبر ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ کے مخالف اقدامات کے سلسلے میں عصمت فروشی کے اڈوں کے منتظمین کو مسؤل قرار دیتا ہے اور عوامی جگہوں پر ارتکاب کیئے جانے والے بعض جرائم میں ان جگہوں کے مالکوں کو مسؤل قرار دیتا ہے۔ اور اگر بچہ جرم کرے اور وہ باپ یا ولی کی تحویل میں ہو، بچہ جس کے سپرد کر دینے کا حکم جاری ہو جائے اور اس حکم کے اجراء کی تاریخ سے ایک سال ختم ہونے سے قبل وہ بچہ دوسرے جرم کا ارتکاب کرے تو باپ یا ولی امر مسؤل ہوگا، جیسا کہ قانون عقوبات مصری کا مادہ نمبر ۱۷۹ بتلاتا ہے۔

---

[1] احکام القرآن، ابوبکر الرازی الجصاص۔ ج ۲ ص ۱۲۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شارحین قانون ان صورتوں کی توجیہ یہ بیان کرتے ہیں کہ سزا معاقب (سزا پانے والے) کی خطا پر دی جاتی ہے کسی دوسرے کے فعل پر نہیں دی جاتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاقب کی خطا بلا نزاع علیحدہ قانون چاہتی ہے اور جس قانون پر اسے سزا ملی ہے وہ تو اس فعل پر قائم ہے جس کا ارتکاب کسی اور نے کیا ہے اور معاقب اس میں شرکت کے کسی بھی ذریعے سے شریک نہیں ہوا ہے۔

انقلاب فرانس سے قبل مروجہ قوانین میں شخصی مسئولیت کا اصول اس صورت میں رائج نہ تھا جس طرح آج رائج ہے بلکہ اس وقت ایک شخص اپنے عمل کے بارے میں بھی مسئول ہوتا اور دوسرے شخص کے فعل کے بارے میں بھی مسئول قرار پاتا اگرچہ اسے اس کے فعل کا علم تک نہ ہو اور اسے اس کے فاعل پر کوئی اختیار نہ ہو اور اس وقت مجرم کی سزا مجرم سے گزر کر اس کے خاندان اور دوستوں تک بھی پہنچتی اور وہ بری ہونے کے باوجود بھی مجرم کے ساتھ اس کی سزا میں شریک ہوتے تھے۔

اگرچہ اب مروجہ قوانین نے شخصی مسئولیت کے اس اصول کو اپنا لیا ہے جس کو شریعت نے تیرہ سو سال پہلے نافذ کیا تھا مگر گزشتہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مروجہ قوانین نے اس اصول کی اس حد تک تطبیق نہیں کی ہے جس حد تک شریعت اسلامیہ کر چکی ہے اور یہ کہ اس اصول کا دائرہ تطبیق شریعت اسلامیہ کے بالمقابل انتہائی محدود ہے۔

۲۸۲ - مجنی علیہ

مجنی علیہ وہ شخص ہے جس کی جان یا مال یا اس کے کسی حق پر جنایت واقع ہوئی ہو[1] شریعت میں مجنی علیہ کا صاحب اختیار و ادراک ہونا لازم نہیں ہے جیسا کہ مجرم کا صاحب اختیار و ادراک ہونا ضروری ہے، کیونکہ مجرم اپنے جرم کا جواب دہ ہے اور اس کی اس جرم پر گرفت ہے اور جواب دہی نتیجہ ہے شارع کے حکم کی خلاف ورزی کا اور شارع[2] کے احکام کا مخاطب وہی شخص ہوتا ہے جو ادراک و اختیار کا مالک ہو۔ مگر مجنی علیہ (اس جرم کے ضمن میں) جواب دہ نہیں ہے بلکہ وہ تو خود معتدی علیہ (اس پر اعتداء یعنی زیادتی کی گئی) ہے معتدی (زیادتی کرنے والے نے یعنی مجرم) نے اس سے اس کا حق چھین لیا ہے اور صاحب حق میں ادراک و اختیار کی شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ضرور ہے کہ وہ اس حق کے حصول کا اہل ہو۔

جرائم سے دو قسم کے حقوق پیدا ہوتے ہیں، حقوق اللہ اور حقوق افراد۔ حقوق اللہ تو ان

---

[1] جنایت کے معنی شریعت میں جرم کے ہیں اس بات سے قطع نظر کہ اس پر مقررہ سزا بڑی ہے یا چھوٹی۔

[2] جن احکام کی خلاف ورزی پر سزا ہے وہ وہ احکام ہیں، جن کا اللہ، یا رسول یا اولی الامر (بقیہ ص ۴۸۶ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جرائم سے پیدا ہوتے ہیں جو معاشرے کے مصالح اور اس کے نظام پر اثر انداز ہوتے ہوں اور حقوق افراد ان جرائم سے پیدا ہوتے ہیں جو افراد کے حقوق پر اثر انداز ہوتے ہوں۔ اس لحاظ سے مجنی علیہ کوئی بھی انسان ہو سکتا ہے خواہ وہ سمجھدار ہو یا ناسمجھ ہو، عاقل ہو یا مجنون ہو، نیز مجنی علیہ لوگوں کا ایک گروہ بھی ہو سکتا ہے جیسے ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی کرے اور مجنی علیہ پورا معاشرہ بھی ہو سکتا ہے جیسے جرم زنا اور جرم ارتداد میں ہے۔

جس طرح مجنی علیہ مجسم شخص کی صورت میں ہو سکتا ہے ایسے ہی شخص معنوی بھی مجنی علیہ بن سکتا ہے، جیسے کوئی شخص کسی کمپنی کا یا وقف کا یا حکومت کا مال چرا لے۔

جب محل جرم کوئی حیوان، یا بصورت جماد کوئی مال یا کوئی عقیدہ ہوتا ہے تو مجنی علیہ مالک حیوان یا مالک مال یا وہ ہیئت ہوگی جو عقیدے کی حامل ہے۔

غرض ہر صورت اور ہر حالت میں مجنی علیہ انسان ہی ہوگا خواہ باعتبار فرد ہو یا کسی ہیئت سے متعلق ہو۔

شریعت اسلامیہ ہر انسان کو مجنی علیہ قرار دیتی ہے حتیٰ کہ اس انسان کو بھی جو ابھی ماں سے جدا نہ ہوا ہو جیسے کسی شخص نے حاملہ عورت کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کا حمل ساقط ہو گیا تو اس نے دو شخصوں یعنی ماں اور بچے پر جنایت (زیادتی) کی کہ ماں کا پیٹ پھاڑ دیا اور جنین کو ضائع کر دیا، اس لیے اس پر دو سزائیں جاری ہوں گی یعنی اسے پیٹ پھاڑنے کی ارش (دیت کا کچھ حصہ) اور جنین کی دیت دینی ہوگی[۲] اور اگر ماں خود اپنی حمل ساقط کر دے تو خود اسے جنین (نامولود) کی دیت ادا کرنی ہوگی۔[۳]

(بقیہ ص ۴۸۵) جیسے خلیفہ یا سلطان یا حاکم احکم دیں۔ اگر حکم الٰہی ہے تو اس کی اتباع اس کے لازم کرنے اور نافذ کرنے کی بناء پر ضروری ہے۔ اور اگر حکم رسولؐ ہے یا حکم ولی امر ہے تو اس حکم کی اتباع براہ راست رسولؐ یا ولی امر کے لازم کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے ہمیں اطاعت رسول اور اطاعات اولو الامر کا حکم دیا ہے۔

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ (النساء : ۵۹)

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی۔

گویا رسولؐ اور ولی امر کا حکم بھی اللہ کے لازم کرنے سے ہوا ہے۔ اس لیے ولی امر کا ہر وہ حکم جو اللہ اور رسولؐ کے حکم کے خلاف ہو اس کی اطاعت لازم نہیں ہے اور وہ حکم ہی سرے سے باطل ہے۔

ملاحظہ فرمائیے۔ المستصفی للغزالی، ج ۱، ص ۸۳ شرح مسلم الثبوت لعبد العلی الانصاری، ص ۲۵ و ما بعد۔

[۱] اصل فقہی لفظ جائفہ ہے اور اس کے معنی ہیں سینہ یا پیٹ پر ایسا زخم جو اندر تک گہرا چلا جائے۔

[۲] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۵۷، بدائع الصنائع ج ۷، ص ۳۲۵۔ اسنی المطالب، ج ۴، ص ۸۹ المغنی ج ۹، ص ۵۳۵، ۸۱۲۔

[۳] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۵۸، اسنی المطالب، ج ۴، ص ۹۲ المغنی ج ۹، ص ۵۵۷۔ ملاحظہ کیجیے فقرہ نمبر ۲۰۷۔

[۴] ملاحظہ کیجیے فقرہ نمبر ۱۲۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جنین کے بارے میں اس مقام پر ایک قول تو یہ ہے کہ عورت جو کچھ مُضغہ یا عَلقہ کی صورت میں ساقط کرے جس سے یہ علم ہو سکے کہ یہ بچہ ہے تو وہ جنین ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ جب اس کی خلقت واضح ہو جائے تو وہ جنین ہے اور ایک قول یہ ہے کہ جس میں زندگی پائی جائے وہ جنین ہے۔ [1]

شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ موت سے انسان کی شخصیت منعدم ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص مر جائے تو گویا اب اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہا اور اس کا مال اور اس کے حقوق قرض خواہوں اور اس کے ورثاء کو منتقل ہو جائیں گے اور جب انسان کا نفس، اس کا مال اور اس کے حقوق جرم کا محل ہیں تو انسان مرنے کے بعد صرف دو صورتوں میں محلِ جرم باقی رہ جاتا ہے۔

(۱) مُردوں کے آثار پر زیادتی :- مردہ انسان کی لاش اور اس کے بچے کھچے آثار پر اعتداء میت پر باعتبار انسان واقع ہونے والا جرم نہیں ہے اور نہ مردہ آدمی مجنی علیہ ہے، بلکہ مردہ انسان کے بوسیدہ اعضاء پر اعتداء اس لیے ممنوع ہے کہ وفات شدہ انسان معاشرے کی نظر میں محترم اور لوگوں کے دلوں میں مردے کا احترام ہے، اس لیے اس جرم کا مجنی علیہ معاشرہ ہے اور شریعت اس کے مجرم کو اس لیے سزا دیتی ہے کہ اس نے حرمت اموات یا حرمت مقابر کو پامال کیا ہے۔

(۲) قذفِ اموات :- شریعت کا اولین اصول یہ ہے کہ جب تک مقذوف (جس کو تہمت لگائی گئی ہے) اپنی شکایات پیش نہ کرے قاذف (تہمت لگانے والے) پر دعویٰ قائم نہیں ہوتا، کیونکہ جرم (قذف) کا تعلق مجنی علیہ سے نہایت گہرا ہے اور یہ (اتہام) اس کی اپنی عزت و شہرت کو لاحق ہے اور کیونکہ مجرم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ تہمت کو واقعاتی طور پر ثابت کرے اگر مجرم قذف کو ثابت کر دے تو مقذوف اس جرم کا مسئول قرار پائے گا جس کی اس نے تہمت لگائی گئی تھی اور اس پر اس جرم کی سزا جاری ہو جائے گی۔ اس لیے رفع دعویٰ کو مقذوف کی شکایت پر معلق کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر مقذوف شکایت کرے تو دعویٰ چل پڑے گا۔ اور اگر مقذوف وقت

---

[1] ہدایۃ المجتہد، ج ۲ - ص ۲۹۲ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تہمت زندہ ہو تو صرف اسے ہی حق خصومت حاصل ہے اگر مقذوف قذف کے بعد اور شکایت سے قبل مر جائے تو اس کے ورثاء اور اس کے عصبات (بھائی، چچا وغیرہ) کو قاذف سے مخاصمت کا حق حاصل نہیں ہے اور نہ ہی وہ شکایت تہمت کر سکتے ہیں، الا یہ کہ مقذوف تہمت کے علم سے پہلے ہی مر جائے۔ لیکن اگر مقذوف شکایت قذف کرنے کے بعد انتقال کر جائے تو امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس کے ورثاء اس کے اس دعویٰ میں اس کی جگہ لے لیں گے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دعویٰ ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان کے خیال میں دعویٰ قذف میں حق مخاصمت کوئی مالی حق نہیں ہے جس کی وراثت جاری ہو جائے۔

اور اگر مردہ انسان پر قذف لگائی گئی تو جمہور فقہاء اس امر کی اجازت دیتے ہیں کہ ورثاء یا میت کے اصول یا اس کے فروع کی شکایت پر قاذف پر دعویٰ قائم کر دیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قذف میت سے زندہ ورثاء کی جانب تعدی کرتی ہے چونکہ قاذف نے میت کے نسب کو متہم کیا ہے تو گویا قاذف نے معناً اس کے ورثاء کو بھی متہم کیا ہے اس لیے ورثاء کو اپنے اوپر سے اس ذلت کو ختم کرنے کے لئے رفع دعویٰ کا حق حاصل ہے۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عار صرف اصول اور فروع (اصول یعنی آباء و اجداد و اوپر کی جانب پدری سلسلہ اور فروع اولاد اور اولاد کی اولاد) کو لاحق ہوتا ہے اس لئے صرف انہی کو حق مخاصمت حاصل ہے جبکہ بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ عار تمام ورثاء کو لگتا ہے اس لئے تمام ورثاء کو حق مخاصمت حاصل ہے۔ غرض جس کسی کو بھی حق مخاصمت حاصل ہے وہ بغیر اس شخص کا انتظار کیے جس کو اصل حق حاصل ہے، مخاصمت (مقدمہ) کا آغاز کر سکتا ہے۔ یعنی اگر میت کا قریبی رشتہ دار مخاصمت نہ کرے تو بھی دور کا رشتہ دار مخاصمت کر سکتا ہے۔[1]

چونکہ فقہاء کرام اس مخاصمت کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ میت کے اصول یا فروع یا اس کے ورثاء سے دفع عار کے لیے ہے اور قریبی رشتے دار کی موجودگی میں بھی دور کے رشتہ دار کو حق مخاصمت حاصل ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رفع دعویٰ کا مقصد میت کی حمایت نہیں بلکہ زندہ رشتہ داروں کی حمایت ہے، اور میت سے ذلت کو ختم کرنا نہیں بلکہ زندہ لوگوں کو رسوائی سے بچانا ہے۔ بالخصوص اس حقیقت کے پیش نظر کہ تہمت مقذوف سے گزر کر دوسرے لوگوں تک پہنچتی ہے کیونکہ شریعت میں قذف کے معنی یہ ہیں

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۰۵ التنقیح، ج ۳، ص ۲۰۳ - ۲۰۴ -
الشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۲۳۰ و مابعد -
المہذب، ج ۲، ص ۲۹۲ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ مقذوف کے نسب کا انکار کیا جائے یا اس پر تہمت زنا لگائی جائے، اس لیے اگر مقذوف (خواہ مرد ہو یا عورت) کے نسب کا انکار کیا گیا تو نفی نسب اس کے اصول و فروع اور اس کے ورثاء پر بھی اثر انداز ہوگی اور اگر عورت پر تہمت زنا لگائی گئی تو اس تہمت سے اس کے اصول و فروع اور اس کے ورثاء یقیناً متاثر ہوں گے۔

۲۸۳ - شریعت اسلامیہ اور قانون کا فرق :-

مجنی علیہ کے بارے میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کے بارے میں مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ سے متفق ہیں، چنانچہ ان قوانین کی رو سے بھی ایک سمجھدار اور ناسمجھ، عاقل اور مجنون انسان مجنی علیہ ہو سکتا ہے، اسی طرح انسان مجسم اور انسان معنوی، فرد اور جماعت (معاشرہ) بھی مجنی علیہ بن سکتے ہیں۔ جیسا کہ قوانین ماں سے جدا ہونے سے قبل کے جنین کو تحفظ دیتے اور حمل ساقط کرنے پر[1] ساقط کرنے والے کو سزا دیتے ہیں، اور مردہ جسم اور اس کے باقی ماندہ اجزاء کی حفاظت کرتے اور حرمت قبور کے پامال کرنے والے کو سزا دیتے ہیں[2] غرض ان تمام امور میں شریعت سے ہم آہنگ ہیں۔

جہاں تک قذف اموات کا تعلق ہے تو اس بارے میں آج تمام قوانین میں یہ تصور عام ہے کہ قانون کی وضع زندوں کے تحفظ کے لیے ہوتی ہے مُردوں کے لئے نہیں ہوتی[3] اس لیے قذف میت پر سزا نہیں ہے، الا یہ کہ اس تہمت کا اثر مقذوف کے ورثاء اور رشتہ داروں تک پہنچتا ہو، تو اس صورت میں عدالتی کارروائی اور اجرائے سزا میں کوئی مانع نہیں ہے۔

بعض قوانین رفع دعویٰ (مقدمہ قائم کرنے) کے لئے مقذوف یا اس کے ورثاء کی شکایت کو ضروری نہیں قرار دیتے جیسے کہ مصری قانون میں یہی صورت ہے، لیکن بعض قوانین رفع دعویٰ کے لئے مقذوف کی شکایت لازمی قرار دیتے ہیں، جیسے فرانسیسی قانون، چنانچہ اگر مجنی علیہ (مقذوف) مرجائے تو اس کی موت سے حق شکایت ساقط ہوگیا، الا یہ کہ اس تہمت سے مقذوف کے خاندان اور اس کے زندہ رشتہ داروں کی عزت کو ہدف بنانا مقصود ہو، تو اس صورت میں ان رشتہ داروں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے نام سے دعویٰ درج کرائیں۔

---

[1] مصری قانون عقوبات کا مادہ نمبر ۲۶۰ اور ۲۶۴ ملاحظہ فرمائیے۔

[2] مصری قانون عقوبات کا مادہ نمبر ۱۶۰ ملاحظہ فرمائیے۔

[3] احمد ، ص ۵۴۴، ۵۵۵ - احمد صفوت ، القانون الجنائی ، ص ۱۵۲ و مابعد -
کامل مرسی ، سعید مصطفیٰ ، شرح قانون العقوبات ، ص ۳۵۸ -

www.KitaboSunnat.com

قذف اموات کے بارے میں مروجہ قوانین کا رویہ شریعت اسلامیہ کے رویئے سے مختلف نہیں ہے، شریعت میں قذف کا دعویٰ ہمیشہ مقذوف کے خاندان اور اس کے رشتے داروں پہ اثر انداز ہوتا ہے اس لیے اگر شریعت ورثاء کو بغیر کسی شرط کے رفع دعویٰ کی اجازت دیتی ہے تو یہ وہی صورت ہے جس میں قوانین نے ورثاء کو رفع دعویٰ کی اجازت دی ہے؛ جبکہ اس تہمت سے ورثاء متاثر ہوتے ہوں، کیونکہ جدید قوانین میں قذف صرف تہمت زنا اور نفی نسب کا نام نہیں ہے جیسا کہ شریعت میں قذف انہی دو امور کا نام ہے بلکہ قوانین میں قاذف ہر وہ شخص ہے جو دوسرے کی جانب ایسا واقعہ منسوب کرے جس سے اس کی تحقیر مقصود ہو، اور یہ بات مسلم ہے کہ قوانین میں جن امور کو قذف سمجھا جاتا ہے ان میں سے بیشتر مقذوف کے ورثاء اور اس کے رشتے داروں پہ اثر انداز نہیں ہوتے البتہ نسبت زنا اور نفی نسب کی تہمت کا اثر رشتے داروں پہ ضرور پڑتا ہے۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ قوانین بھی ہمیشہ اور بغیر شرط مقذوف کے ورثاء اور اس کے زندہ رشتہ داروں کو نسبت زنا اور نفی نسب کی صورتوں میں قاذف پر تہمت لگانے والے پہ دعویٰ کا حق دیتے ہیں۔ مقذوف کی شکایت پہ دعویٰ کی تعلیق کا اصول فرانسیسی قانون میں ہے جو شریعت کے مطابق ہے۔ مگر بعض قوانین جیسے مصری قانون رفع دعویٰ کو مقذوف کی شکایت پہ معلق نہیں کرتے۔

---

www.KitaboSunnat.com

ج۔ مسئولیت کا سبب اور اس کے درجات

۲۸۴۔ فوجداری مسئولیت کا سبب اور اس کی شرط:-

سبب وہ ہے جس کو شارع نے مسبّب کی علامت قرار دیدیا ہو اور مسبب کے وجود و عدم کو اس کے وجود و عدم سے اس طرح وابستہ کر دیا ہو کہ سبب کے وجود سے مسبّب وجود میں آئے اور سبب کے عدم سے مسبّب معدوم ہو جائے۔[1]

اور شرط شریعت کی زبان میں اس کو کہتے ہیں جس کے وجود پر حکم شرعی کا وجود موقوف ہو کہ اگر وہ شرط موجود نہ ہو تو اس کا حکم بھی ختم ہو جائے۔[2]

فوجداری مسئولیت کا سبب ارتکاب معاصی ہے یعنی ان حرام امور کا ارتکاب کرنا جن سے شریعت نے منع کیا ہے اور ان واجبات (لازمی امور) کا ترک کرنا جنہیں شریعت نے ضروری قرار دیا ہے۔ شریعت اسلامیہ نے جہاں ارتکاب معاصی کو فوجداری مسئولیت کا سبب قرار دیا ہے وہاں قانونی مسئولیت کے لیے

---

[1] استاذ عبدالوہاب خلاف، اصول الفقہ، ص ۱۰۔

[2] عبدالوہاب خلاف، اصول الفقہ، ص ۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دو شرطوں کی موجودگی لازمی قرار دی ہے، جن میں سے کوئی ایک دوسری کی کفایت نہیں کر سکتی اور وہ دونوں شرطیں ادراک اور اختیار ہیں۔ اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی موجود نہ ہو تو فوجداری مسئولیت باقی نہ رہے اور اگر دونوں شرطیں موجود ہوں تو فوجداری مسئولیت وجود میں آجائے۔ مثلاً سرقہ (چوری) ایک معصیت ہے، اسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور اس کے مرتکب کی سزا قطع ید مقرر کی ہے۔ اب اگر کوئی شخص کسی کا مال چرالے تو وہ فعل تو وجود میں آجائے گا جو فوجداری مسئولیت کا سبب ہے، مگر شرعاً وہ اس وقت تک مسئول نہیں ہے جب تک مسئولیت کی دونوں شرائط ادراک و اختیار نہ پائی جائیں چنانچہ اگر ادراک موجود نہیں ہے، جیسے مجنون ہے، تو مسئولیت نہیں ہے، اور اگر ادراک تو ہے مگر اختیار نہیں ہے تب بھی مسئولیت نہیں ہے۔

اگر مسئولیت کا سبب یعنی ارتکاب معصیت پایا جائے اور اس کی دونوں شرطیں یعنی ادراک اور اختیار بھی موجود ہوں تو مجرم معاصی متصور ہوگا اور اس کے فعل کو عصیان یعنی حکم شارع کی خلاف ورزی سمجھا جائے گا اور اس پر اس معصیت کی مقررہ سزا لازم آجائے گی، لیکن اگر معصیت کا ارتکاب نہیں ہوا اور فاعل میں مسئولیت کی دونوں یا کوئی ایک شرط نہیں پائی گئی تو فاعل عاصی نہیں ہے اور اس کا فعل معصیت نہیں ہے۔ اس لیے فوجداری مسئولیت کا شرعی وجود عصیان پر موقوف ہے اور اس کا عدم، عدم عصیان کا تابع ہے۔

شریعت اسلامیہ میں اگرچہ لفظ عصیان، مروجہ قوانین کی تعبیرات خطا اور لغزش کے بالمقابل ہے مگر عصیان کی تعبیر اپنے معنیٰ مقصود پر زیادہ باریکی کے ساتھ دلالت کرتی ہے جس کے معنی امر شارع کی مخالفت کے ہیں، جبکہ قانون کی تعبیر میں اس لفظ خطا میں جو بلا ارادہ خطا کے معنی میں ہے اور اس خطا میں جو بالارادہ حکم شارع کی مخالفت کے معنی میں ہے، دونوں میں اشتباہ بھی موجود ہے۔

۴۹۵۔ مسئولیت کے درجات:۔

فوجداری مسئولیت کا وجود چونکہ وجود عصیان (نافرمانی) پر موقوف ہے اس لیے مسئولیت کے درجات عصیان کے درجات کے تابع ہیں۔

اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ ہمیشہ اعمال کو نیت کے ساتھ مربوط قرار دیتی ہے اور ہر انسان کو اس کی نیت کے مطابق بدلہ ملتا ہے، چنانچہ رسول اللہؐ کا فرمان ہے:

"اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔"

نیت کا مقام قلب ہے اور نیت کے معنی قصد و ارادے کے ہیں۔ مثلاً اہل عرب کہتے ہیں: نَوَاكَ اللّٰهُ بِحِفْظِهٖ۔ (یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری حفاظت کا ارادہ فرمائے) اس لیے اگر کسی شخص نے دل میں فعل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حرام کے ارتکاب کی نیت کی، پھر اس فعل کو گزرا تو اس نے قصداً و ارادتاً اس فعل کا ارتکاب کیا۔

"اعمال نیت کے ساتھ مربوط ہیں" کے قاعدے کی تطبیق کے لئے شریعت اسلامیہ مجرم کی مسئولیت متعین کرنے کے وقت صرف جرم ہی کو پیش نظر نہیں رکھتی بلکہ جرم کے بعد دوسرے درجے میں نیت مجرم کو بھی مد نظر رکھتی ہے اور اسی اعتبار سے مسئولیت مجرم مرتب ہوتی ہے۔[1]

جن معاصی کو صاحب ادراک و اختیار انسان کی جانب منسوب کرنا درست ہو اور ان پر اس سے مسئولیت ہو سکتی ہو ان معاصی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ انسان ان کا ارتکاب نیت کے ساتھ کرے اور اس کا ارادہ شارع کی نافرمانی کا ہو، اور دوسری وہ قسم ہے جس میں مجرم کا ارتکاب جرم کی نیت اور شارع کی نافرمانی کا ارادہ نہ ہو بلکہ یہ فعل اس سے بطور کوتاہی سرزد ہو گیا ہو۔ غرض قسم اول معاصی کی وہ ہے جن کو انسان نے عمداً کیا ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو خطأً سرزد ہو گئی ہوں۔

چونکہ شریعت اسلامیہ اعمال کو نیت سے مربوط قرار دیتی ہے اس لیے اس نے مجرم کے بالارادہ ارتکاب جرم اور اس سے خطأً سرزد ہو جانے والے جرم کی فوجداری مسئولیت میں فرق رکھا ہے اور بالارادہ جرم کرنیوالے مجرم کی مسئولیت میں سختی اور خطاکار مجرم کی مسئولیت میں نرمی برتی ہے۔ عائد (بالارادہ جرم کرنیوالے) کی مسئولیت میں سختی اس لیے رکھی گئی ہے کہ اس نے نافرمانی کا اپنے فعل اور اپنے قلب سے ارادہ کیا اس لیے اس کا جرم مکمل ہے اور خطاکار کی مسئولیت میں نرمی اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عصیان اس کے دل میں نہیں آیا اگرچہ اس نے اس کا ارتکاب کر لیا اس لیے اس کا جرم غیر مکمل ہے۔

خود قرآن کریم نے عائد اور خطاکار کے درمیان فرق روا رکھا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ۔

تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہو جائے ہاں (گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کر کے کہو۔ (الاحزاب ۵)

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"میری امت پر خطا اور نسیان پر گرفت نہیں ہے۔"

آیت کریمہ اور حدیث نبوی کا مقصد کلیۃً فوجداری مسئولیت کو ختم کرنا نہیں ہے، بلکہ خطاکار

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۰۱، ۱۰۴۔ الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ج ۵، ص ۱۴۱ و ما بعد۔ الاشباہ والنظائر، ص ۸ و ما بعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی مسئولیت میں تخفیف کرنا اور یہ بتانا ہے کہ خطاکار کی مسئولیت عامد کے مساوی نہیں ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اللہ سبحانہٗ نے قتل عمد کی سزا قصاص اور قتل خطا کی سزا دیت اور کفارہ بیان کی ہے، اور اس طرح عامد کی مسئولیت میں سختی اور خطاکار کی مسئولیت میں نرمی کر دی ہے۔ مگر خطاکار کی مسئولیت کو بالکلیہ ختم نہیں کیا ہے۔ چنانچہ فرمان الٰہی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى۔ (البقرہ ۱۷۸)

اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے۔

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (المائدہ ۴۵)

اور ہم ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ۔ (النساء ۹۲)

اور یہ کسی مومن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے اور جو کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ خود ہی اسے معاف کر دیں، تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے حالانکہ وہ بذات خود مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا واجب ہے، اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا اور ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا بھی)۔

غرض عصیان کے تنوع اور اور اس کے درجات کے تعدد کے ساتھ فوجداری مسئولیت میں بھی تنوع ہے اور اس کے بھی متعدد درجات ہیں اور مسئولیت کے تنوع اور اس کے درجوں سے واقف ہونے کے لئے عصیان کے تنوع اور اس کے درجوں سے واقف ہونا ضروری ہے۔

عاصی (نافرمان) عصیان عمداً کرتا ہے یا خطاً کرتا ہے اس لئے عمد اور خطا دونوں دو علیحدہ علیحدہ قسمیں ہیں پھر عمد کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں: عمد اور شبہ عمد (شبہ ارادہ) اور اسی طرح خطاء کی بھی دو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسمیں ہوتی ہیں) : خطأ اور جو خطأ کے حکم میں ہو۔ اس طرح عصیان کے چار درجے ہو گئے اور اس کے نتیجے میں فوجداری مسئولیت کے بھی چار درجے ہو گئے، کیونکہ مسئولیت عصیان ہی پر ہے اس لیے عصیان کی شدت اور کمی کے ساتھ مسئولیت میں سختی اور تخفیف لازمی ہے۔

۱۔ عمد :۔ عمد کے معنی مجرم کا ارتکاب جرم کا ارادہ کرنا ہے۔ مثلاً کوئی شخص شراب پینے کا ارادہ رکھتے ہوئے شراب پیئے تو اس نے عمداً شراب پی اور جو شخص چوری کے ارادہ کے ساتھ چوری کرے گا اس نے عمداً چوری کی۔ عمد عصیان کی سب سے بڑی قسم ہے اور اس پر شریعت نے سب سے بڑی مسئولیت رکھی ہے اور زیادہ سخت سزائیں مقررہ کی ہیں۔

جرم قتل میں فقہاء کے یہاں عمد کے مخصوص معنی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ مجرم قتل کا ارادہ بھی کرے اور اس کا نتیجہ بھی مقصود ہو۔ فقہاء کرام اس قتل میں جس میں یہ خاص معنی پائے جائیں اور اس قتل میں جس میں عمد کے عام معنی پائے جائیں فرق کرتے ہیں اور پہلے قتل کو قتل عمد اور دوسرے قتل کو قتل شبہ عمد کہتے ہیں۔

۲۔ شبہ عمد :۔ شبہ عمد صرف قتل اور جِنَايَتُ مَادُوْنَ النَّفْسِ[1] (قتل سے کمتر زیادتی) میں پایا جاتا ہے اور ان میں بھی تمام ائمہ کا اتفاق نہیں ہے بلکہ امام مالکؒ قتل میں اور قتل سے کمتر (جسمانی زیادتی) میں بھی شبہ عمد کے قائل نہیں ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کتاب اللہ میں صرف عمد اور خطا کا ذکر ہے اور اس میں تیسری قسم (شبہ عمد) کا اضافہ نص قرآن میں اضافے کے مترادف ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے۔

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ۔ (النساء ۹۳)

اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَاً۔ (النساء ۹۲)

اور یہ کسی مومن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے۔

اس رائے کی اساس پر امام مالکؒ قتل عمد کو عدوان (نافرمانی) کے ارادے سے اس فعل کے انجام دینے کو سمجھتے ہیں اور یہ شرط نہیں لگاتے کہ مجرم کا ارادہ قتل کے ساتھ نتیجۃً قتل کا بھی ارادہ ہو۔[2]

---

[1] مادون النفس زیادتی کا مفہوم یہ ہے کہ ایسی جسمانی ضرب لگائی جائے، جس سے قتل واقع نہ ہو۔ جیسے چوٹ لگانا، زخمی کرنا اور ہاتھ پیر کاٹ دینا۔

[2] مواہب الجلیل ج ۶، ص ۲۴۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ اور احمدؒ قتل میں تو شبہ عمد کے وجود کے قائل ہیں مگر ما دون النفس (قتل کے علاوہ دیگر جسمانی چوٹوں اور ہاتھ پیر ٹوٹ جانے) میں شبہ عمد کی موجودگی میں ان تینوں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ[۱] اس امر کے قائل ہیں کہ ما دون النفس رجان کے علاوہ جسمانی چوٹوں) میں بھی، عمد محض اور شبہ عمد دونوں پائے جا سکتے ہیں اور امام احمدؒ کے مسلک کی بھی راجح رائے یہی ہے[۲]

اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ[۳] کی رائے یہ ہے کہ شبہ عمد ما دون النفس رجان لینے کے علاوہ جسمانی چوٹوں) میں نہیں پایا جاتا اور یہی امام احمدؒ کے مسلک کی مرجوح رائے ہے[۴]

قتل میں شبہ عمد (شبہ ارادہ) کا مفہوم یہ ہے کہ قاتل فعلِ قتل کا ارتکاب عدوان (نافرمانی و سرکشی) کے ارادے سے کرے مگر قتل واقع ہو جانے کی اس کی نیت نہ ہو مگر فعل قتل واقع ہو جائے اور آدمی مر جائے۔ شبہ عمد کے قائل ائمہ کی دلیل رسول اللہ کا یہ فرمان ہے ۔

"خطاً عمد سے قتل ہو جانے والے شخص، یعنی کوڑے یا لکڑی یا پتھر سے مر جانے والے کی دیت سو اونٹ ہیں۔"

شبہ عمد اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس قسم کی صورت میں ارادہ پایا بھی جاتا ہے کہ مجرم نے جو فعل کیا ہے وہ اس کا ارادہ کرتا ہے اور ارادہ موجود نہیں بھی ہوتا کہ جو فعل نتیجتاً واقع ہو گیا ہے، مجرم کا اس کا ارادہ نہیں تھا۔

ما دون النفس میں شبہ عمد کے معنی یہ ہیں کہ مجرم کسی فعل کے ارتکاب کا ارادہ کرے وہ فعل جس انجام تک پہنچ جائے اس کی وہ نیت نہ رکھتا ہو۔

شبہ عمد ظاہر ہے عمد سے کمتر ہے اس لیے یہی ہونا چاہیئے کہ شبہ عمد کی سزا عمد سے کمتر ہو،

---

۱ نہایتہ المحتاج، ج ۷، ص ۲۴۵۔ الزیلعی ج ۶، ص ۹۷۔
المغنی ج ۹، ص ۳۲۰۔

۲ الام، ج ۶، ص ۶ ۵۴۔

www.kitabosunnat.com

۳ الاقناع، ج ۴، ص ۱۸۹۔

۴ البحر الرائق، ج ۸، ص ۲۸۷۔

۵ المغنی، ج ۹۔ ص ۱۰۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ عمداً قتل کی اساسی سزا قصاص ہے اور شبہ عمد کی سزا دیت ہے اور اگر عدالت تعزیر یہ مناسب خیال کرے تو تعزیر یہ ہے۔

۳۔ خطأ:۔ خطأ یہ ہے کہ مجرم بغیر ارادۂ عصیان کسی فعل کا ارتکاب کرے خواہ خطا اس کے فعل میں ہو یا ارادے میں مثلاً وہ پرندے کو تیر مارے جو غلطی سے کسی آدمی کو لگ جائے تو یہ خطا فعل ہے، یا کسی کو دشمن کا سپاہی سمجھ کر تیر چلائے (کہ وہ شخص یا تو دشمن کی صفوں میں کھڑا تھا یا اس کا لباس دشمنوں جیسا تھا) مگر بعد میں معلوم ہو کہ وہ اپنا ہم وطن سپاہی ہے، تو یہ خطأ ارادہ ہے۔

۴۔ ما جری مجری الخطأ:۔ ان دو صورتوں میں واقع ہونے والا فعل بھی خطا میں شامل ہو جاتا اور اس کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے: اول یہ کہ (جانی) مجرم کا ارتکاب فعل کا ارادہ نہ ہو مگر وہ فعل اس کی کسی کوتاہی کے نتیجے میں وقوع پذیر ہو جائے، جیسے کوئی سویا ہوا آدمی پاس لیٹے ہو۔ بچے پر کروٹ بدل لے اور بچہ مر جائے۔ دوم۔ یہ کہ مجرم فعل حرام کے وقوع کا ارادہ کیے بغیر اس کے وقوع کا سبب بن جائے۔ جیسے کوئی شخص راستے میں گڑھا کھود دے تاکہ اس میں پانی جمع ہو جائے اور رات کو کوئی شخص گزرتے ہوئے اس میں گر جائے۔

خطأ محض کا درجہ ما جری مجری الخطاء جو خطا کے حکم میں ہو، سے زیادہ ہے کیونکہ خطا میں جانی فعل کا ارادہ کرتا ہے اور اس کی کوتاہی اور لاپرواہی سے وہ نتیجہ رونما ہو جاتا ہے جو ممنوع ہے۔ مگر ما جری مجری الخطا میں جانی کا ارادہ فعل نہیں ہوتا بلکہ فعل اس کی کوتاہی کے نتیجے میں یا اس کے سبب بن جانے کی وجہ سے وجود میں آ جاتا ہے۔

خطا میں اور ما جری مجری الخطأ میں سب سے پہلے ابوبکر رازی نے فرق کیا ہے اور انہوں نے بتایا ہے کہ خطا میں فعل مقصود ہوتا ہے مگر خطا کبھی فعل میں ہوتی ہے اور کبھی قصد فاعل میں اور یہ صورت ساہی (بھول جانیوالے) نائم (سوتے ہوئے) مسبب (سبب بن جانیوالے) پر منطبق نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان میں سے کسی بھی صورت میں فعل اصلاً مقصود نہیں ہوتا اس لئے انہیں خطا کے دائرے میں نہیں رکھ سکتے جیسا کہ انہیں عمد اور شبہ عمد کے دائرے میں نہیں رکھ سکتے۔ مگر چونکہ ساہی، نائم اور مسبب بھی، جزا کے لحاظ سے حکم خطا کے ضمن میں آتے ہیں اس لئے امام ابوبکر رازیؒ نے خطا کے حکم میں سمجھتے ہوئے انہیں بھی خطا میں شامل کر دیا ہے۔ [1]

۲۸۶۔ شریعت اسلامیہ اور قانون میں موازنہ:۔

سبب مسئولیت اور شرط مسئولیت میں مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں، چنانچہ شریعت کی طرح قوانین میں سبب مسئولیت ارتکاب جرم اور شرط مسئولیت ادراک و اختیار ہے اور مسئولیت اس

---

[1] ابوبکر الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۲۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقت تک نہیں ہے جب تک جانی خطاکار یعنی عاصی نہ ہو[1] اور خطا کے تعدد اور تنوّع کے ساتھ مسئولیت کے درجات بھی متنوع اور متعدد ہیں۔ قانون میں خطا کی دو قسمیں ہیں۔ عمد اور خطا اور خطا کی بھی دو قسمیں ہیں خطا اہمال اور خطا بسیط اور عمد کے حکم میں وہی امور آتے ہیں جو شریعت میں عمد اور شبہ عمد کے ذیل میں آتے ہیں۔ اور خطا کے ذیل میں وہ امور داخل ہیں جو شریعت میں خطا اور ما جری مجری الخطا کے ذیل میں داخل ہیں۔

مروجہ قوانین میں اگرچہ قتل میں شبہ عمد کی شق موجود نہیں ہے تاہم قوانین نے اس ضرب کو ایسی ضرب قرار دیا ہے جس سے موت واقع ہو جائے اور اس کی سزا قتل عمد کی سزا سے کمتر قرار دی ہے اور اس طرح قانون نے بھی اس مقصد کو حاصل کر لیا ہے جو شریعتِ اسلامیہ کے پیشِ نظر ہے کہ اس قتل میں جس میں مقصود ضرب ہو اور اس قتل میں جس میں مقصود جان لینا ہو فرق ہو جائے، اس لیے شریعت اور قانون میں اس امر میں اختلاف محض لفظی ہے۔

بلاشبہ قتل شبہ عمد کی شرعی تعبیر مروجہ قوانین کی تعبیر سے زیادہ منطقی ہے کیونکہ قتل شبہ عمد (مشابہ بالارادہ قتل) میں ہر وہ قتل آ جاتا ہے جس کا وقوع ضرب سے زخم لگانے سے، زہریلی اور مضرت رساں اشیاء دینے سے، غرق کرنے، جلانے، بلندی سے گرا دینے اور گلا گھونٹ دینے سے واقع ہو سکتا ہے، بلکہ قتل عمد کے وہ تمام طریقے جن میں مجرم کی نیتِ قتل موجود نہ ہو مگر اعتداء کا ارادہ موجود ہو، سب اس کے ضمن میں آتے ہیں کیونکہ قتل کی تعبیر میں ہر وہ ذریعہ داخل ہے جس سے موت واقع ہو جائے۔ اس لیے اعتداء اور ایذاء کی ان متعدد انواع کے لئے فقہاء کرام کی یہ تعبیر بہترین ہے کہ ان سب انواع کا نتیجہ موت ہی ہے۔ جبکہ قوانین کی یہ تعبیر کہ ایسی ضرب جو موت پہ منتج ہو تو اگر اس کے ذیل میں، ہاتھ سے یا کسی آلے سے مارنا آ جاتا ہے تو اس کے ذیل میں غرق کر دینے، جلا دینے، بلندی سے گرا دینے اور گلا گھونٹنے جیسی ایذاء اور اعتداء کی متعدد صورتیں نہیں آتیں۔ مصری قانون کے ماہرین اس بات کے معترف ہیں کہ ضرب کے ذیل میں جو قانونی مفہوم آتا ہے یہ لفظ اس میں شامل نہیں ہے۔

---

[1] خطا کا لفظ قانون کی زبان میں اس مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جس مفہوم میں شریعت عصیان کا لفظ استعمال کرتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

د۔ ارادۂ عصیان یا ارادۂ جرم

۲۸۷ - ارادۂ عصیان یا ارادۂ جرم۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ فوجداری مسئولیت کی اساس حکم شارع کی خلاف ورزی ہے اور اس خلاف ورزی یا عصیان کے درجات کے اختلاف کے ساتھ مجرم کی مسئولیت کا درجہ تبدیل ہوتا جاتا ہے چنانچہ اگر مجرم ارادہ عصیان کے ساتھ ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کی سزا سخت ہے اور اگر ارادہ عصیان موجود نہیں ہے تو سزا میں نرمی ہوگی گویا مجرم کی سزا کے تعین میں عصیان کا ارادہ اولین عامل ہوگا اور اسی ارادے کو ہم آج کی قانونی اصطلاح میں عزم فوجداری یا ارادۂ جرم کہتے ہیں۔

عزم فوجداری یا ارادۂ عصیان وہ ہے جس میں یہ معلوم ہوتے ہوئے کہ شارع نے اس فعل کو ممنوع قرار دیا ہے یا اس کا کرنا لازمی قرار دیا ہے، انسان اس فعل ممنوع کو کرنے یا فعلِ لازم کو ترک کرنے کا ارادہ کرے۔ اس مقام پر عصیان اور ارادۂ عصیان کا فرق بھی ملحوظ رہنا چاہیے، عصیان کا ہونا تو ہر جرم کے لیے ضروری ہے خواہ وہ جرم چھوٹا ہو یا بڑا جرم عمد ہو یا جرم خطا کیونکہ اگر کسی فعل میں عصیان کا عنصر موجود نہیں ہے تو وہ تو جرم ہی نہیں ہے، جبکہ ارادۂ عصیان کی موجودگی صرف جرائم عمد میں شرط ہے۔ عصیان کے معنی ارتکابِ معصیت کے ہیں اور معصیت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی فعل کا ارتکاب کیا جائے یا کسی فعل لازم کو چھوڑ دیا جائے، خواہ فاعل کا عصیان کا ارادہ نہ ہو، جیسے کوئی شخص پتھر اٹھا کر کھڑکی سے باہر پھینک دے اور وہ پتھر سڑک پر کسی گزرنے والے کے لگ جائے تو یہ معصیت تو ہے مگر فاعل کسی کو زخمی کرنا نہیں چاہتا تھا اور نہ ہی اس کا اس فعل معصیت کا ارادہ تھا۔ ارادۂ عصیان یہ ہے کہ فاعل یہ جانتے ہوئے کہ اس فعل کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ارتکاب ممنوع ہے یا اس کا انجام دینا لازم ہے، اس فعل کا ارادہ کرے یا عصیان کے ارادے سے ارتکاب معصیت کرے، جیسے کوئی شخص سڑک پر گزر رہا ہو اسے کسی شخص کو مارنے کے لئے کھڑکی میں سے پتھر پھینکے اور وہ اس کو لگ جائے تو یہ شخص بھی مرتکبِ معصیت ہے اور اس نے بالارادہ ارتکابِ معصیت کیا ہے۔ دونوں مثالیں معصیت کے ارتکاب میں تو متفق ہیں مگر فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مجرم کا ارادۂ معصیت موجود نہیں تھا جب کہ دوسری مثال میں معصیت کا ارادہ موجود ہے۔

عصیان اور ارادۂ عصیان میں وہی فرق ہے جو قانون کی زبان میں ارادہ (یعنی فعل ممنوع کا مادی طور پر اور عمداً ارتکاب) اور قصد (یعنی فعل مادی کے اوپر مرتب ہونے والے نتیجے کا ارادہ کرنا) میں ہے۔ مگر بلاشبہ فعل مادی کے ارتکاب کے لئے عصیان کی تعبیر اور اس کے نتیجے کی نیت کے لئے قصد عصیان کی تعبیر قانونی تعبیرات سے زیادہ جچی تلی اور اپنے معنی پر زیادہ بہتر انداز میں دلالت کرنے والی ہے۔

کیونکہ ارادہ اور قصد میں بلحاظ لغت تو کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں الفاظ مترادف ہیں اور دونوں ہی فعل کے ارادے اور اس کے نتیجے کی نیت پر دلالت کر سکتے ہیں۔ لغت کے لحاظ سے دونوں الفاظ میں یہ مشابہت اور ترادف جہاں فنی معنی میں اشتباہ پیدا کرتا ہے وہاں بسا اوقات ان کا جداگانہ امتیاز بھی دشوار ہو جاتا ہے۔

قصدِ عصیان یا ارادۂ جرم کبھی مجرم کے ذہن میں ارتکاب جرم سے کچھ وقت پہلے ہی موجود ہوتا ہے، جیسے کسی کی نیت ہو کہ فلاں شخص کو قتل کر دوں گا، پھر کچھ عرصہ بعد وہ اس کو قتل کر دے اور کبھی ارادۂ جرم، جرم کے ساتھ ساتھ وجود میں آتا ہے جیسے فساد اور جھگڑے میں ظاہر ہونے والے جرائم اور اچانک رونما ہونے والے جرائم میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

شریعت اسلامیہ میں ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جرم کا ارادہ پہلے سے موجود ہو یا جرم کے ساتھ ساتھ وجود میں آیا ہو بلکہ ان دونوں صورتوں میں سزا مساوی ہے، کیونکہ تقدیر عقوبت (سزا کی مقدار) کا مدار ارادۂ جرم پر ہے جو وجود میں آگیا ہے، اس لیے پہلے سے کیئے گئے ارادۂ جرم پر سزا میں سختی کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قصد جرم پر جرم سے علیحدہ بھی سزا دی گئی، حالانکہ اصولِ شریعت یہ ہے کہ حدیث نفس (دل میں آنے والے خیال) اور ارتکاب جرم سے قبل صرف ارادۂ جرم پر کوئی سزا نہیں ہے، جیسا کہ رسول اللہ ؐ کا ارشاد ہے:۔

"اللہ سبحانہٗ نے میری امت کے لوگوں سے ان وسوسوں اور دل کی باتوں سے درگزر فرما دی ہے جن کے بارے میں انہوں نے نہ کوئی کلام کیا ہو اور نہ ان پر عمل کیا ہو۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اس اساس پر شریعت اسلامیہ نے اُس قتل عمد یا عمداً زخمی کر دینے میں جس میں پہلے سے ارادہ اور عزم شامل ہو، اور اس قتل عمد میں جس میں پہلے سے ارادہ اور منصوبہ موجود نہ ہو، کوئی فرق روا نہیں رکھا ہے، بلکہ دونوں صورتوں میں یکساں سزا مقرر کی ہے، غرض شریعت میں قتل عمد کی سزا قصاص ہے، خواہ اس میں پیشگی عزم اور منصوبہ موجود ہو یا نہ ہو اور شجاج (سر پھاڑنے) اور جراح (زخمی کر دینے) کی سزائیں بغیر پیشگی عزم کے اور صرف عمد محض میں دی ہیں جو ان کے ارتکاب میں اس وقت ہیں جب کہ انہیں منصوبے اور عزم کے ساتھ کیا گیا ہو۔

مروجہ قوانین میں بھی فعل سے جدا گانہ محض نیت پر یا قول پر کوئی سزا نہیں ہے مگر اس کے باوجود قانون بعض جرائم میں اس فرق کو ملحوظ رکھتا ہے کہ آیا وہ پہلے سے کیے گئے عزم اور منصوبے کے تحت کیے گئے ہیں یا نہیں؟ چنانچہ قانون مصر قتل، ضرب اور عمداً زخمی کر دینے میں اس تفریق پر عمل پیرا ہے۔

۲۸۹ - قصدِ جرم اور محرکِ جرم کا فرق -

شریعت اسلامیہ نے اول یوم ہی سے قصد جرم (قصد عصیان) اور محرک جرم (یعنی وہ محرکات جو مجرم کو جرم کی جانب لے جائیں) میں فرق کو ملحوظ رکھا ہے، اگر ارتکاب جرم یا جرم کی ساخت یا اس کی مقررہ سزا پر محرک جرم کی کسی تاثیر کو تسلیم نہیں کیا ہے، چنانچہ شریعت ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کرتی کہ محرک جرم شریفانہ ہو جیسے کوئی شخص اپنے مقتول کے بدلے میں یا اپنی عزت کے عوض میں قتل کرے یا محرک جرم غیر شریفانہ ہو جیسے کوئی شخص اجرت لیکر قتل کرے یا چوری کے لئے قتل کرے، غرض محرک جرم کا مجرم کے ارادۂ ارتکاب جرم سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی یہ محرک جرم کی ساخت اور اس کی سزا پر اثر انداز ہوتا ہے۔

گو جرائم حدود اور قصاص کے دائرے میں یہ بات ممکن العمل ہے کہ محرک جرم کی جرم کی ساخت اور اس کی سزا پر کوئی تاثیر قبول نہ کی جائے مگر یہ بات تعزیراتی سزاؤں میں عملاً ممکن نہیں ہے، کیونکہ جرائم حدود و قصاص میں تو محرک مجرمانہ فعل کی نوعیت پر اثر انداز نہیں ہوتا، نیز ان جرائم میں شارع نے عدالت کے دائرہ کار کو حدود و قصاص کی مقررہ سزاؤں ہی محدود کر دیا ہے اور اس امر کی گنجائش ہی نہیں رہنے دی کہ محرکات جرم کو ملحوظ رکھا جائے مگر تعزیراتی سزاؤں میں شارع نے عدالت کو سزا کی مقدار کے تعین اور انتخاب سزا میں اس قدر آزادی دی ہے جس سے عملاً یہ ممکن ہو گیا ہے کہ عدالت سزا کی مقدار کے تعین میں محرکات جرم کو ملحوظ رکھ سکے۔

غرض عملی لحاظ سے محرک جرم صرف تعزیراتی سزاؤں پر اثر انداز ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں تعزیری سزائیں متعین نہیں ہیں، بلکہ اس میں عدالت کو وسیع اختیار حاصل ہے اور عدالت کسی بھی سزا کو اختیار کر سکتی اور اس کی مقدار متعین کر سکتی ہے اور اپنے اس دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے محرکات جرم کے پیش

www.KitaboSunnat.com

نظر سزا میں سختی یا نرمی بھی کر سکتی ہے ۔ اس کے برعکس جرائم حدود و قصاص کی سزائیں مقرر و متعین ہیں عدالت ان میں کوئی کمی بیشی نہیں کر سکتی اور محرک جرم خواہ شریفانہ ہو یا غیر شریفانہ ان سزاؤں میں بہر حال کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

بیشتر مروجہ قوانین اس سلسلے میں شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں، چنانچہ یہ قوانین بھی محرک جرم اور قصد جرم کو غلط ملط نہیں کرتے بلکہ ایک عمومی اصول کے درجے میں جرم پر یا جرم کی سزا پر محرک جرم کے اثر کو قبول نہیں کرتے مگر اس کے باوجود عملی لحاظ سے عدالت اس امر کی مجاز ہوتی ہے کہ سزا کے تعین میں محرک جرم کے اثرات کو پیش نظر رکھے کیونکہ عدالت کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ سزا کی حد اعلیٰ اور حد ادنیٰ کے درمیان کسی مناسب سزا کا تعین کر دے اور بیشتر حالات میں اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ دو سزاؤں میں سے کسی ایک سزا کو منتخب کرے اور اس کی مقدار مجرم کے استحقاق کے لحاظ سے متعین کر دے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ جرم اور مجرم کے حالات کے ساتھ محرکات جرم کو بھی پیش نظر رکھے اور اگر مجرم تخفیف سزا کا حقدار ہو تو اس کی سزا میں تخفیف کر دے اور اگر وہ سزا میں شدت کا مستحق ہے تو اس کی سزا شدید کر دی جائے اور اس طرح محرک جرم کے سزا پر عملی اثر کو قبول کر لیا جائے۔ بہر حال فرانسیسی اور مصری قانون میں یہی طریقہ مروج ہے ۔

کچھ قوانین ایسے بھی ہیں، جیسے اٹلی اور پولینڈ کا قانون[1]، کہ وہ محرک جرم کو سزا کی تخفیف یا اس میں شدت کا باعث تسلیم کرتے ہیں اور عدالت کو سزا کے تعین میں اس باعث کے مدنظر رکھنے کا حکم دیتے ہیں ۔ یہ قوانین اگرچہ محرک جرم کا سزا پر قانونی اثر تسلیم کرتے ہیں مگر عملی لحاظ سے ان کے نتائج ان قوانین سے مختلف نہیں ہیں جو نظریاتی طور پر محرک جرم کا سزا پر اثر تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ قانون خواہ محرک جرم کے اثر کو قبول کرے یا نہ کرے، عدالت عملاً تعین سزا میں محرکات جرم کے اعتبار سے پہلو تہی نہیں کر سکتی ۔

گویا مروجہ قوانین اور شریعت اسلامیہ میں فرق یہ ہے کہ شریعت معاشرے اور نظم ملت پر اثر انداز ہونے والے خطرناک جرائم یعنی حدود اور قصاص میں محرک جرم کی تاثیر کو تسلیم نہیں کرتی، مگر اس کے علاوہ جرائم میں اگرچہ شریعت نے نظریاتی طور پر محرک جرم کی تاثیر کا اعتراف نہیں کیا ہے مگر ایسا کوئی مانع بھی موجود نہیں ہے جو عدالت کو عملی طور پر اس محرک کی تاثیر کو پیش نظر رکھنے سے روک دے ۔ بیشتر قوانین بھی محرک جرم پر گفتگو کو نظر انداز کرتے اور نظریاتی طور پر اس کے اعتراف سے گریز کرتے ہیں مگر وہاں بھی ایسا کوئی مانع موجود نہیں ہوتا جو عدالت کو خطرناک اور معمولی جرائم میں محرکات کو پیش نظر رکھنے سے باز رکھے ۔ اس سلسلے میں بلاشبہ شریعت اسلامیہ کا طریقہ ہی بہترین اور

---

[1] علی بدوی، القانون الجنائی، ص ۳۴۴ و ما بعد۔
الموسوعۃ الجنائیۃ ص ۶۸، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

افضل ہے کیونکہ خطرناک جرائم میں شریعت نے معاشرتی مصلحت کو ہر بات پر ترجیح دی ہے اور عدالت کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ معاشرتی مصلحت پر مجرم کی مصلحت کو ترجیح دیدے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مفاد عامہ شخصی میلانات و خواہشوں کے تابع ہوکر رہ جائے گا۔

۲۹۹۔ قصد کی صورتیں :

قصد کی کوئی ایک متعین صورت نہیں ہے بلکہ یہ مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، جو مجرم کی نیت اور جرائم کے تنوع کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں؛ چنانچہ قصد کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص ہوتا ہے، کسی وقت قصد معین ہوتا ہے اور کسی وقت قصد غیر معین ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں قصد بلاواسطہ ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں بالواسطہ ہوتا ہے۔

۳۰۰۔ قصد عام اور قصد خاص :-

قصد عام اس وقت ہوتا ہے جب مجرم یہ جانتے ہوئے کہ وہ ایک ممنوع فعل کا مرتکب ہورہا ہے ارتکاب جرم کا ارادہ کرے۔ بیشتر جرائم میں عام ارادۂ جرم کافی ہوتا ہے، جیسے جرح (زخم) اور معمولی ضرب کے جرم میں مجرم کا اتنا ہی ارادہ کافی ہے کہ وہ ایک فعل ممنوع کا مادی شکل میں ارتکاب کر رہا ہے۔

بعض جرائم میں قصد عام کافی نہیں ہے بلکہ ان میں شارع نے قصد خاص کی شرط لگائی ہے اور وہ یہ ہے کہ مجرم ایک متعین نتیجے یا ضرر خاص کا ارادہ کرے، جیسے کہ قتل عمد اور جرم سرقہ میں یہی صورت ہے؛ چنانچہ جرم قتل میں کافی نہیں ہے کہ مجرم یہ سمجھتے ہوئے کہ ضرب اور جرح رسانا اور زخمی کرنا ممنوع ہیں کسی شخص کو مارنے یا زخمی کرے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مجرم کی نیت اس ضرب سے یا زخمی کر دینے سے مجنی علیہ کی جان لینا ہو۔ گویا شریعت اسلامیہ قتل عمد میں مجرم کے مواخذے کے لئے یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ قصد عام کے بعد نتیجۂ معین کا بھی ارادہ کرے یا قصد خاص کرے اور اگر صرف قصد عام پایا جائے اور مجنی علیہ مرجائے تو یہ فعل قتل شبہ عمد (قتل مشابہ بالارادہ) ہوگا خالص قتل عمد نہیں ہوگا[1]۔ اسی طرح جرم سرقہ میں صرف یہ کافی نہیں ہے کہ مجرم مال غیر چھپا کر لے لے اور اسے معلوم ہو کہ یہ فعل ممنوع ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس مال کو عمداً اپنی ملکیت میں لینا چاہتا ہو۔ اگر بغیر ارادہ ملکیت کے اس نے اس طرح مال لے لیا تو جرم سرقہ نہیں ہے۔

---

[1] امام مالکؒ جرم قتل میں قصد خاص کی شرط عائد نہیں کرتے، کیونکہ وہ قتل شبہ عمد کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے یہاں قتل کی صرف دو قسمیں ہیں، قتل عمد اور قتل خطا۔ جو شخص قصد عدوان کے ساتھ فعل قتل کا ارتکاب کرے خواہ مجنی علیہ کی جان لینے کی نیت بطور خاص نہ ہو، پھر بھی یہ قتل عمد ہے اور امام مالکؒ کی رائے کے مطابق جرم قتل عمد کے لئے ارادہ عام کافی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جن صورتوں میں قصد خاص کی شرط موجود ہے وہاں ارادۂ جرم محرک جرم سے مل جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص کسی شخص کو اپنے راستے سے ہٹانے کے لئے قتل کر دے تو قصد خاص محرک جرم کے ساتھ ملتبس ہو جائے گا، مگر یہ نہیں کہا جائے گا کہ محرک جرم، جرم پر یا سزا پر اثر انداز ہوا ہے، کیونکہ اختلاط کی صورت میں محرک جرم باعتبار محرک کے اثر انداز نہیں ہوا ہے بلکہ باعتبار قصد خاص کے اثر انداز ہوا ہے۔

۲۹۱ قصد معین اور قصد غیر معین :-

اگر مجرم ایک شخص معین پر یا کئی معین اشخاص پر کسی متعین زیادتی کا قصد کرے تو یہ قصد معین ہے۔[1] اور جس فعل کا مجرم نے قصد کیا ہے وہ فعل معین متصور ہوگا خواہ اس فعل کی ساخت کے لحاظ سے اس کے نتائج محدود ہوں جیسے کوئی شخص ایک یا کئی آدمیوں کو چھری سے ذبح کرے یا اس فعل کے نتائج غیر محدود ہوں، جیسے کوئی شخص کسی گھر وہ پر بم پھینک دے تو اسے یہ یقیناً معلوم ہے کہ اس کے اس فعل سے کئی لوگ مر جائیں گے اور متعدد لوگ زخمی ہو جائیں گے مگر وہ اپنے اس فعل کے نتائج کی پہلے سے اس طرح تحدید نہیں کر سکتا جس طرح چھری سے ذبح کرنے میں ہو سکتی ہے۔

اگر مجرم اپنے فعل کے نتائج سے آگاہ ہے اور اس کی نیت یہی ہے کہ یہ نتائج تمام یا ان کا کچھ حصہ وجود میں آئے، خواہ کوئی سے بھی نتائج رونما ہو جائیں اور کوئی سے بھی نتائج رونما نہ ہو سکیں تو غیر محدود نتائج ہونے کے باوجود بھی فعل (جرم)، معین متصور ہوگا۔

اور مجنی علیہ بھی معین متصور ہوگا، اگر اس کی کسی درجے میں تعیین ممکن ہو۔ اگر اس کے نام اس کی شخصیت اور اس کے وصف کا تعین نہ ہو سکے۔ جیسے کوئی شخص کسی ایسی متعین جماعت کے کسی بھی فرد کو مارنا چاہے جس کے وہ تمام افراد کو جانتا ہے، چنانچہ اس نے ان سب پر گولی چلا دی، تو وہ گولی ان میں سے ایک شخص کو لگی، تو یہی متصور ہوگا کہ گولی شخص معین کو لگی ہے، اور اگر کسی شخص نے ایک ایسی معین جماعت کے کسی بھی فرد کو مارنے کا ارادہ کیا جس کے تمام افراد کو وہ نہیں پہچانتا، پھر اس نے گولی ماری، تو یہی متصور ہوگا کہ اس نے شخص معین کو گولی ماری، کیونکہ جماعت معین ہے اور جماعت ہی اس کا مقصود ہے اس لئے جماعت اجتماعی اور انفرادی دونوں لحاظ سے معین قرار دی جائے گی۔[2]

اگر مجرم کسی غیر معین شخص پر کسی متعین زیادتی کے ارتکاب کا ارادہ کرے تو یہ قصد معین ہوگا اور اس شخص

---

[1] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۳۵۔ البجیرمی علی شرح المنہج ج ۴، ص ۱۳۰۔

[2] تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۴۰۲،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی اگر ارتکاب جرم سے قبل تعیین ممکن نہ ہو تو یہ شخص بھی غیر معین متصور ہوگا ۔ چنانچہ اگر مجرم نے کسی کو کاٹنے کے لئے کاٹنے والا کتا چھوڑ دیا، یا راستے میں کنواں کھود دیا تاکہ راستے پر گزرنے والا شخص اس میں گر پڑے، اگر مجرم کی کسی معین شخص کو ہلاک کرنے کی نیت نہ ہو تو قصد غیر معین ہے اور اگر کسی متعین شخص کو ہلاک کرنے کی نیت ہو تو اس شخص کے لحاظ سے قصد معین ہے اور اگر شخص معین بھی ہلاک ہو جائے اور اس کے ساتھ ایک اور غیر معین شخص ہلاک ہو جائے تو پہلے کی نسبت سے قصد معین ہے اور دوسرے کی نسبت سے قصد غیر معین ہے [1]

مجرم کی مسئولیت اور اس کے جرم کی کیفیت کے تعین میں فقہاء کرام قصد معین اور غیر معین کو مساوی قرار دیتے اور دونوں کا یکساں حکم بیان کرتے ہیں ۔ سوائے اس صورت کے کہ جرم قتل ہو اور قصد غیر معین ہو تو اس صورت میں مجرم کی مسئولیت اور اس کے جرم کی کیفیت کے تعین میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے ۔ چنانچہ شافعیؒ مسلک کے بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ اگر مجرم نے کسی غیر معین شخص کے قتل کا ارادہ کیا ہے تو وہ بطور قاتل عمد کے مسئول نہیں ہے بلکہ وہ باعتبار قاتل شبہ عمد کے مسئول ہے اس وقت تک جب تک جرم سے مقصود شخص غیر معین کا قتل ہو [2]۔ مالکی مسلک کے فقہاء بلا واسطہ قتل (قتل مباشر) اور قتل بسبب میں فرق کرتے ہیں اور قتل مباشر کی صورت میں قصد معین اور قصد غیر معین کو مساوی الحکم قرار دیتے ہیں اور دونوں صورتوں میں قاتل کو قتل عمد کا مسئول قرار دیتے ہیں ، جبکہ حالت سبب میں قاتل اگر شخص معین کے ہلاک کرنے کا ارادہ کرے اور وہ شخص معین ہلاک بھی ہو جائے تو قاتل قتل عمد میں مسئول ہوگا اور اگر اس کا قصد غیر معین شخص کو ہلاک کرنے کا تھا تو وہ قتل خطا میں مسئول ہوگا [3]

شافعیؒ مسلک کے فقہاء کی رائے کی یہ توجیہ بیان کی جا سکتی ہے کہ قتل عمد کی شرط یہ ہے کہ مجنی علیہ کی جان نکل جائے اور یہ شرط اس وقت تک پوری نہیں ہوتی جب تک کہ قاتل ایسے فعل کا ارادہ نہ کرے جو قتل کا موجب (موذی) ہو اور اس فعل سے ایک شخص معین کا قصد نہ ہو ، کیونکہ اگر غیر معین شخص کا قصد ہوگا تو بلا شبہ قصد فعل تو وجود میں آجائے گا مگر اس میں اس مجنی علیہ کی جان لینے کا قصد شامل نہیں ہوگا جس کو وہ جانتا اور پہچانتا نہیں ہے ، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعد میں معلوم ہو کہ وہ شخص قاتل کا عزیز ترین اور محبوب ترین آدمی تھا ۔

---

[1] تحفۃ المحتاج ، ج ۴ ص ۲۴۲ ۔ شرح الخرشی ، ج ۸ ص ۸ ۔

[2] تحفۃ المحتاج ، ج ۴ ص ۳ ۔

[3] مواہب الجلیل ، ج ۶ ، ص ۲۴۰ ۔

شرح الکبیر للدردیر ، ج ۴ ص ۲۱۶ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نیز یہ کہ مجرم قتل عمد میں اس حیثیت سے ماخوذ ہوتا ہے کہ اس نے مقتول کی جان لینے کا ارادہ کیا جبکہ غیر معین قصد کی صورت میں یہ کہنا مشکل ہے کہ مجرم نے بالذات اسی شخص کی جان لینے کا ارادہ کیا تھا، تو جب مقتول کی جان لینے کا قصد معدوم ہو گیا تو صرف اس فعل کا قصد باقی رہا جو موجب موت ہے اور اس فعل کو شرعی لحاظ سے قتل شبہ عمد قرار دیا جائے گا۔[۱]

یہی توجیہہ مالکی مسلک کی بھی کی جا سکتی ہے، نیز قتل مباشر اور قتل سبب میں فرق کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ قتل مباشر کی صورت میں مجنی علیہ اکثر اوقات معین ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں قاتل بغیر کسی واسطے کے براہِ راست ارتکابِ قتل کرتا ہے اور اس طرح ارتکابِ قتل اسی وقت ہو سکتا ہے جب قاتل کو مقتول پہ دسترس حاصل ہو اور جب دسترس حاصل ہو گئی تو وہ اس کے لحاظ سے معین ہو گیا۔ جبکہ قتل سبب میں صورت حال اس کے برعکس ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں مجرم ارتکاب قتل بالواسطہ کرتا ہے اور بیشتر حالات میں وہ مجنی علیہ پہ دسترس حاصل ہوئے بغیر اور اس کے تعین کے بغیر ارتکاب فعل قتل کر سکتا ہے۔

حنفی، حنبلی اور بعض شافعی فقہاء قتل میں اور قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں قصد معین اور غیر معین میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ اس لیے مجرم کا ارتکاب فعل قتل سے کسی معین شخص کے قتل کا ارادہ ہو یا نہ ہو اگر اس کا نتیجہ فعل قتل کی صورت میں ظاہر ہوا تو وہ بہر حال قاتل عمد ہے۔[۲]

یہ امر قابل ذکر ہے کہ شریعت میں قصد معین اور غیر معین کی تقسیم وہی ہے جو مروجہ قوانین میں محدود اور غیر محدود کی ہے اور قصد معین اور غیر معین میں فقہاء کرام کی عدم فرق کی رائے بعینہ وہی ہے جو اس باب میں فرانسیسی اور مصری ماہرین قانون کی ہے، کیونکہ ان دونوں قوانین میں محدود اور غیر محدود کا فرق نہیں ہے اس لیے کہ مجرم دونوں صورتوں میں اس نتیجے کا ارادہ کرتا ہے جو وقوع پذیر ہوا یا ارتکاب جرم کے وقت اس کے وقوع کو قبول کر لیتا ہے۔

مصری اور فرانسیسی قانون کی نصوص (دفعات) قصد محدود اور قصد غیر محدود میں فرق نہیں کرتیں بلکہ اس

۱؎ اس فعل کو قتل عمد تصور کر کے بھی اس نتیجے تک پہنچا جا سکتا ہے وہ اس طرح کہ کہا جائے کہ قصد کی صحت اور اس کی حقیقت میں شبہ واقع ہو گیا ہے اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں اور قصاص کی سزا ساقط ہونے کے بعد اس فعل پر قتل شبہ عمد کی سزا دی جا سکتی ہے باوجودیکہ یہ قتل عمد ہے۔

۲؎ بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۳-۲۳۴، المہذب، ج ۲، ص ۱۸۴ - اسنی المطالب، ج ۴، ص ۳ - الاقناع، ج ۴، ص ۱۶۳ - المغنی ج ۹ ص ۳۲۰ و ما بعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سلسلے میں ان فقہاء کی رائے کے مطابق ہیں جو محدود و غیر محدود قصد میں فرق روا نہیں رکھتے، چنانچہ مصری قانون عقوبات کا مادہ نمبر ۲۳۱ جو دراصل فرانسیسی قانون عقوبات کے ۲۹۷ کے مماثل ہے، پیشگی منصوبہ جرم کی ان الفاظ میں وضاحت کرتا ہے،

"کسی جنحہ یا جنایت کا ارتکاب سے قبل عزم مصمم کرلینا، جس سے عازم کا مقصد کسی شخص معین کو یا غیر معین کو جس کو وہ پائے یا ملے ایذا پہنچانا ہو، خواہ یہ قصد کسی امر کے حدوث پر معلق ہو یا کسی شرط پر موقوف ہو۔"

جو فقہاء قصد معین اور غیر معین میں فرق کے قائل ہیں ان کی رائے جرمن قانون کے نظریے کے قریب قریب ہے کہ جرمن قانون کے مطابق اگر مجرم کے فعل کے ایسے نتائج ظاہر ہوئے جن کا اس نے پوری طرح ارادہ نہیں کیا تھا تو وہ مجرم عمد نہیں بلکہ مجرم خطا ہے۔

۲۹۲۔ قصد مباشر اور قصد غیر مباشر۔

اگر مجرم ارتکاب فعل کرے اور اسے اس کے نتائج کا علم ہو اور اس نے ان کا قصد کیا ہو تو یہ قصد مباشر (بلاواسطہ ارادہ) ہے خواہ یہ قصد معین ہو یا نہ ہو اور کسی متعین شخص کا ارادہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

اور اگر مجرم نے ایک فعل معین کا ارادہ کیا اور اس کے ارتکاب پر ایسے نتائج مرتب ہوئے جن کا اس نے قطعاً ارادہ نہیں کیا تھا اور نہ اسے ان کے وقوع پر کوئی قدرت حاصل تھی تو یہ قصد غیر مباشر ہے اور اسے قصد محتمل اور قصد احتمالی بھی کہا جاتا ہے۔

فقہاء کرام نے قصد مباشر اور غیر مباشر پر کوئی گفتگو نہیں کی ہے نیز انہوں نے قصد احتمالی پر بھی کلام نہیں کیا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعت اسلامیہ قصد احتمالی سے واقف نہیں ہے اور قصد مباشر اور غیر مباشر میں فرق روا نہیں رکھتی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شریعت قصد احتمالی سے بھی واقف ہے اور قصد مباشر اور غیر مباشر میں بھی فرق کرتی ہے اور جرائم جرح اور ضرب اس کی دلیل ہیں۔ ضارب اور جارح کا مقصود ضرب اور جرح (زخمی کرنے) سے ایذاء یا تادیب ہوتی ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ مجنی علیہ کو معمولی زخم اور ہلکی چوٹیں آئیں یا اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسے صرف تکلیف پہنچے مگر اس صورت میں مجرم صرف اپنے قصد اور اپنے متوقع نتائج ہی کے بارے میں مسئول نہیں ہوتا بلکہ وہ نتائج کے بارے میں بھی مسئول قرار دیا جاتا ہے جن کا اس نے کوئی قصد نہیں کیا اور جو اس کی توقع کے برخلاف ہیں، چنانچہ اگر اس کے زخمی کرنے یا اس کے ضرب لگانے سے کوئی ہاتھ یا پیر کٹ جائے یا اس کی منفعت جاتی رہے تو وہ اس کے بارے میں مسئول ہے اور اگر اس کے زخمی کرنے یا ضرب لگانے سے موت واقع ہو جائے تو وہ صرف ضرب اور جرح کا نہیں بلکہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شعبہ عمل کی حیثیت سے مجنی علیہ کی موت کا ذمے دار ٹھہرایا جائے گا۔ غرض شریعت جرائم ضرب اور جرح میں مجرم کو اس کے فعل کے ان نتائج کا مسئول قرار دیتی ہے جن کا اس نے نہ ارادہ کیا ہے اور نہ ان کی توقع کی ہے، اور مجرم کو ان نتائج کا مسئول قرار دینے کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت میں مجرم اپنے غیر مباشر قصد یا قصد محتمل پر ماخوذ ہے۔

گذشتہ بیان کے مطابق جب شریعت قصد غیر مباشر سے آشنا ہے تو اب یہ امر زیادہ اہم نہیں ہے کہ فقہاء کرام نے اس کے بارے میں کیا تحریر کیا ہے اور انہوں نے احکام شریعت کو پیش نظر رکھ کر قصد احتمالی کے بارے کوئی نتیجہ اخذ کیا ہے یا نہیں کیا بلکہ صرف نصوص شریعت کی تطبیق پر اکتفاء کیا ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ ثانوی حیثیت کا حامل ہے اور اس کا تعلق فقہاء کے اپنے اسلوب تفقہ اور اپنے انداز تحریر سے ہے۔

ہم جرائم قتل ضرب اور جرح کے بارے میں فقہاء کرام کے اقوال کا مطالعہ کر کے بسہولت قصدِ احتمالی اور اس کے حکم کے بارے میں ان کی آراء معلوم کر سکتے ہیں۔ اس مسئلے پر فقہاء کی درج ذیل تین مختلف آراء ملتی ہیں:-

۲۹۳- پہلی رائے:

پہلی رائے امام مالکؒ کی ہے وہ جرائم قتل، ضرب اور جرح میں بالارادہ جرائم اور بلاارادہ جرائم میں فرق کرتے ہیں اور دونوں صورتوں میں مجرم کو اس نتیجے کا مسئول قرار دیتے ہیں جس پر اس کا فعل منتج ہوا ہو اگر کسی مجرم کا فعل موت پر منتج ہوا تو وہ جرم قتل کا مسئول ہوگا اور اگر اس کے فعل سے کوئی عضو کٹ گیا یا اس کی منفعت جاتی رہی تو وہ اس فعل کا مسئول ہے اور اگر کسی کا لگایا ہوا زخم بغیر کوئی عیب چھوڑے بھر گیا یا اس نے جو ضرب لگائی اس کا مضروب پر کوئی اثر نہیں ہوا تو وہ اسی قدر مسئول ہے جس قدر کہ اس کے فعل کا نتیجہ ظاہر ہوا ہے۔ جرائم بالارادہ اور جرائم بلاارادہ کا فرق اس مادی فعل کی ذات میں نہیں ہے جس کا مجرم نے ارتکاب کیا ہو بلکہ وقت ارتکاب فعل جو مجرم کا ارادہ ہو اسی کا اعتبار ہے۔ چنانچہ اگر وقتِ ارتکاب اس کا ارادہ عصیان (نافرمانی) کا ہے تو جرم بالارادہ ہے اور اگر وقت ارتکاب عصیان کا ارادہ نہیں ہے تو جرم بلاارادہ ہے۔

قتل، جرح اور ضرب کے بالعمد ارتکاب کیے جانے والے جرائم میں امام مالکؒ قصد عام یعنی قصدِ عصیان کو کافی سمجھتے ہیں اور قتل عمد میں ان کے یہاں یہ شرط نہیں ہے کہ مجرم کا ارادہ مجنی علیہ کی جان لینے کا بھی ہو[1]

---

[1] فرانسیسی قانون کی رو سے ۱۸۳۲ء تک قتل عمد میں قصد عام کو کافی سمجھا جاتا رہا یہاں تک کہ موت پر منتج ہونے والی ضرب پر خصوصی سزا کا قانون جاری ہو گیا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور نہ ان کے یہاں کسی عضو کے کٹ جانے یا اس کی منفعت زائل ہو جانے کی صورت میں یہ شرط ہے کہ مجرم نے اس انجام کی نیت کی ہو۔ اس لیے اگر کسی شخص نے بہ نیتِ عدوان کسی شخص کے تھپڑ مارا یا اس کے مکا مارا اور اس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو مجرم امام مالکؒ کے نزدیک قاتل عمد متصور ہو گا۔ اسی طرح کسی شخص نے بقصدِ عدوان کسی کو چھوٹا سا پتھر مارا یا چھڑی ماری یا لکڑی سے ہلکے سے مارا مگر پے در پے نہیں مارا اور مضروب کی موت واقع ہو گئی، تو وہ بھی قاتل عمد متصور ہو گا اور اسی طرح اگر کوئی شخص بقصد عدوان کسی کو دھکیل دے یا اس کی ٹانگ پکڑ لے اور وہ گر جائے اور گرنے سے موت واقع ہو جائے تو وہ بھی قاتل عمد ہے۔ ان تمام صورتوں میں نہ آلۂ قاتلہ رجارحہ کے استعمال کی شرط ہے اور نہ مجرم کی مجنی علیہ کی جان لینے کی نیت شرط ہے لیے اور اگر کسی نے بقصد عدوان کسی کے تھپڑ مارا جس سے اس کی آنکھ باہر نکل آئی یا بصارت جاتی رہی تو خواہ اس نے اس انجام کا ارادہ نہ کیا ہو اور نہ اسے اس کی توقع بھی نہ ہو پھر بھی وہ اس انجام کا مسئول قرار دیا جائیگا۔[۲]

چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک جارح (زخمی کرنے والا) اور ضارب صرف اپنے قصد عدوان پر اپنے تمام نتائج فعل کا مسئول ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مجرم اپنے معین اور محدود ارادے پر مسئول نہیں ہے، بلکہ اس کے قصد عدوان پر جن نتائج کے بھی مرتب ہونے کا احتمال ہو وہ ان سب کے بارے میں مسئول ہے، گویا تعبیر نو کے مطابق وہ قصد محتمل پر مسئول ہے۔

غرض امام مالکؒ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ مجرم اپنے فعل مقصود کے جملہ نتائج کا مسئول ہے، خواہ ان نتائج کا بذاتہ اس نے ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، وہ ان کی توقع رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور خواہ یہ نتائج قریبی ہوں اور ان کا ظہور ہوتا رہتا ہو یا یہ نتائج دور کے ہوں اور شاذ و نادر ہی کبھی وقوع پذیر ہوتے ہوں۔

امام مالکؒ کی یہ رائے بہر حال منطقی ہے کیونکہ وہ قتل شبہ عمد کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے یہاں قتل کی صرف دو قسمیں ہیں: قتل عمد اور قتل خطاء، تیسری کوئی قسم نہیں ہے اس لیے ان کے مسلک کے مطابق اس امر کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی کہ وہ قتل عمد کو قتل شبہ عمد سے ممتاز کرنے کے لئے اس میں نیتِ خاص کی شرط لگائیں۔

۲۹۴۔ دوسری رائے

دوسری رائے کے قائل مسلک ابو حنیفہؒ کے تمام فقہاء ہیں اور مسلک احمدؒ کی مرجوح رائے بھی یہی ہے۔

---

[۱] المدونۃ، ج ۱۶، ص ۱۸۔ المواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۰۔

[۲] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۶-۲۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی رائے کے قائلین قتل، جرح اور ضرب کے جرائم عمد اور غیر عمد میں فرق کرتے اور دونوں صورتوں میں مجرم کو اس کے انجام جرم کا ذمے دار ٹھہراتے ہیں۔ جرائم عمد اور غیر عمد میں فرق کی بنیاد مجرم کا قصد ہے اگر اس نے ارتکاب جرم بقصد عصیان کیا ہے تو وہ متعمد ہے اور اگر اس کے فعل میں عصیان کا قصد موجود نہیں ہے تو وہ غیر متعمد ہے۔

یہ فقہاء کرام قتل عمد کے قصد میں اور قتل کے علاوہ دیگر ان تمام جرائم کے قصد میں جن سے موت واقع ہو یا موت سے کمتر جانی ایذاء ہو، فرق کرتے ہیں اور قتل عمد میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ مجرم نے فعل قاتل (قتل کے فعل) کا قصد بھی کیا ہو اور ساتھ ہی مجنی علیہ کی جان لینے کا بھی ارادہ رکھتا ہو۔ اگر یہ دونوں قصد موجود ہوں تو مجرم قاتل متعمد ہے اور اگر پہلا قصد موجود ہے اور دوسرا قصد موجود نہ ہو تو قتل شبہ عمد ہے۔

قتل عمد کے علاوہ جرائم میں صرف قصد عام یا قصد عصیان شرط ہے یعنی مجرم کسی فعل کو ممنوع جانتے ہوئے اس کے ارتکاب کا ارادہ کرے۔ جس جرم میں یہ ارادہ پایا جائے تو مجرم اس کے جملہ نتائج پر مسئول ہو گا، خواہ ان نتائج کا اس نے ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس نے ان جرائم کی توقع کی ہو یا نہ کی ہو، یہ ایسے قریبی نتائج ہوں جن کا وقوع بالعموم ہوتا رہتا ہو یا ایسے دور کے نتائج ہوں جن کا وقوع شاذ و نادر اور کبھی کبھی ہوتا ہو، چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی کو مارا اور نیت بھی صرف مارنے ہی کی تھی، مگر اس مار سے مضروب کی موت واقع ہو گئی تو ضارب قتل شبہ عمد میں مسئول ہو گا اور کسی نے کسی کو تھپڑ مارا، اس سے اس کی آنکھ باہر نکل آئی یا بینائی جاتی رہی تو وہ صرف قصد فعل کا مسئول نہیں بلکہ اس نتیجہ فعل کا مسئول ہے۔ [۲]

---

[۱] فقہاء کرام کے یہاں دو تعبیرات ہیں: جِنَايَت عَلَى النَّفْس (جان لیوا زیادتی) اور جِنَايَت عَلَى مَادُون النَّفْس (جان لینے سے کمتر زیادتی)۔ جِنَايَت عَلَى النَّفْس ہر وہ جرم ہے جس کے نتیجے میں موت واقع ہو جائے، خواہ وہ جرم عمداً کیا گیا ہو یا خطاءً اور جِنَايَت عَلَى مَادُون النَّفْس یہ ہے کہ جسم انسانی پر ایسی زیادتی کی جائے جس سے موت واقع نہ ہو۔ یہ تعبیر بلاشبہ بڑی وسیع اور جامع ہے اور اس میں اعتداء اور ایذاء کی تمام ممکنہ صورتیں داخل ہو جاتی ہیں اور یہ تعبیر زخمی کرنے، مارنے، دھکا دینے، گھسیٹنے، بھینچنے، دبانے اور بال کاٹنے اور اکھاڑنے کی تمام ممکنہ صورتوں پر مشتمل ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے مصری قانون کی جرح و ضرب (زخمی کرنے اور مارنے) کی تعبیر بے حد ناقص ہے اور ایذاء اور اعتداء کی دیگر شکلوں کو شامل نہیں ہے۔

[۲] البحر الرائق، ج ۸ ص ۲۸۷۔ بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۳

المغنی، ج ۹، ص ۴۱۰۔ الشرح الکبیر، ج ۹ ص ۴۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس رائے کے قائلین امام مالکؒ کی رائے سے متفق بھی ہیں اور مخالف بھی۔ قتل کے علاوہ جرائم میں تو بالکلیہ متفق ہیں اور مجرم کو قصداً احتمالی پر ماخوذ قرار دیتے ہیں مگر قتل عمد میں امام مالکؒ کی رائے کے برخلاف ہیں اور مجرم کو قصداً احتمالی میں ماخوذ قرار نہیں دیتے بلکہ قاتل عمد ہونے کے لئے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ مجرم کا مجنی علیہ کا جان لینے کا ارادہ ہو، جبکہ امام مالکؒ کی رائے کے مطابق مجرم قتل عمد اور قتل کے علاوہ جرائم میں قصداً احتمالی پر بھی ماخوذ ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے علاوہ فقہاء قتل کی تین قسمیں قرار دیتے ہیں۔ عمد، شبہ عمد اور خطاء۔ چنانچہ اس تقسیم کے تقاضے کے تحت انہوں نے ہر نوع کی ایک امتیازی حد مقرر کر دی اور قتل عمد میں یہ شرط عائد کر دی کہ مجرم کی مجنی علیہ کی جان لینے کی بھی نیت ہو، تاکہ قتل عمد اور قتل شبہ عمد میں فرق ہو جائے کہ قتل عمد میں صرف مجرم کا ارادہ فعل قاتل کافی ہے۔ اس لئے اگر مجرم ارادہ فعل قاتل کرے اور اس کی نیت مجنی علیہ کی جان لینے کی بھی ہو تو وہ قاتل عمد ہے اور اگر اس نے صرف فعل قاتل کا ارادہ کیا ہے تو وہ قاتل شبہ عمد ہے جبکہ امام مالکؒ کی رائے کے مطابق دونوں صورتوں میں قاتل عمد ہے۔

۲۹۵ - تیسری رائے

تیسری رائے امام شافعیؒ کی اور امام احمدؒ کے مسلک کی راجح رائے ہے اور وہ یہ ہے کہ جرائم عمد اور جرائم غیر عمد میں فرق ہے اور مجرم دونوں صورتوں میں اپنے فعل کے جملہ نتائج کا مسئول ہے اور اگر مجرم نے ارتکاب فعل بقصد عصیان کیا ہے تو وہ متعمد ہے اور اگر اس نے ارتکاب فعل بقصد عصیان نہیں کیا ہے تو وہ غیر متعمد ہے۔

اس رائے کے مطابق قتل عمد اور قتل شبہ عمد میں بھی فرق ہے، چنانچہ اگر قاتل نے ارتکاب فعل کا قصد بھی کیا اور مجنی علیہ کی جان لینے کا بھی ارادہ کیا تو وہ مسئول قتل عمد ہے، اور اگر اس نے صرف ارتکاب فعل کا ارادہ کیا مگر اس نے مجنی علیہ کی جان لینے کا ارادہ نہیں کیا تو وہ قاتل شبہ عمد ہے گو مجرم نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو بیشتر اوقات موت پر منتج نہیں ہوتا۔ قصداً احتمالی کی دائرہ قتل عمد میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس مسئلے میں اس رائے کے قائلین بھی گزشتہ رائے سے متفق ہیں۔

اس رائے کے قائلین مادون النفس (جان لینے سے کمتر) جرائم میں مجرم کو اس کے جملہ نتائج جرم کا بطور متعمد مسئول قرار دیتے ہیں ان نتائج کا بھی جس کا اس نے خود ارادہ کیا ہو یا اس کا جرم بالعموم جن نتائج کے ظہور کا سبب بنا کرتا ہو، خواہ اس نے ان نتائج کا ارادہ نہ کیا ہو بلکہ اسے ان نتائج کے ظہور کی توقع بھی نہ ہو کیونکہ اس جرم کے ان نتائج کا بالعموم اس طرح ظاہر ہونا انہیں ان نتائج کے حکم کے تحت لے آتا ہے جن کا مجرم نے قصد کیا ہو۔ مگر اس کے برعکس اگر جرم کے ایسے نتائج ظہور پذیر ہوئے جن کے ظہور کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہ مجرم نے ارادہ کیا تھا اور نہ بالعموم اس جرم کے یہ نتائج ظاہر ہوا کرتے ہیں تو مجرم بطور متعمد ان نتائج کا مسئول نہیں ہے، کیونکہ نہ تو اس نے ان نتائج کا کوئی قصد کیا ہے اور نہ عموماً اس جرم کے یہ نتائج رونما ہوتے ہیں۔ اسی طرح مجرم ان نتائج کے ظہور پر بطور مخطئی (خطاکار) بھی مسئول نہیں ہے کیونکہ اس نے صرف جرم کا قصد کیا ہے نتائج جرم اس کا مقصود نہیں ہیں، البتہ مجرم اپنے نتائج جرم کا باعتبار شبہ عامد ضرور مسئول ہے۔ شبہ عمد کا درجہ عمد اور خطا کے درمیان ہے اور اس کی مسئولیت عمد سے کمتر اور خطا سے شدید تر ہے کیونکہ دراصل شبہ عمد میں عمد اور خطا دونوں کا امتزاج ہے، چنانچہ مجرم ارتکاب جرم تو عمداً کرتا ہے مگر اس کے نتائج اس کا مقصود نہیں ہوتے یا یہ کہ اس جرم کے یہ نتائج بالعموم ظاہر نہیں ہوا کرتے، اس لئے مجرم جرم تو عمداً کرتا ہے مگر اس کے نتائج میں غلطی کر جاتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کی سزا، سزائے عمد اور سزائے خطا کے درمیان ہو۔ جیسے کسی شخص نے کسی کے تھپڑ مارا اور مضروب کی آنکھ باہر نکل آئی یا اس کی بصارت جاتی رہی مگر مجرم کا ارادہ یہ نہیں تھا تو وہ اپنے جرم کا باعتبار متعمد مسئول نہیں ہے کیونکہ اگرچہ اس نے جرم کا تو ارادہ کیا ہے مگر اس نے اس نتیجے کے ظہور کا ارادہ نہیں کیا تھا اور نہ عموماً تھپڑ مارنے کا یہ نتیجہ ظاہر ہوا کرتا ہے، اسی طرح بطور خطاکار بھی مسئول نہیں ہے کیونکہ اس نے ارتکاب جرم عمداً کیا ہے، بلکہ مجرم بطور شبہ عامد کے مسئول ہوگا اور اسے اس کے جرم کی سزا عامد سے کمتر اور خطاکار سے فزوں تر دی جائے گی۔ اگر کسی نے کسی کے حلقہ آنکھ میں انگلی ڈال کر آنکھ کا ڈھیلا نکال دیا یا اس طرح اس کی بینائی ختم کر دی تو وہ بطور متعمد اس نتیجہ جرم کا مسئول ہوگا کیونکہ اس نے ارتکاب جرم اور نتیجہ جرم دونوں کا ارادہ کیا ہے اور بالعموم اس جرم کا یہی نتیجہ ظاہر بھی ہوا کرتا ہے۔ کسی نے دوسرے شخص کو پتھر مارا اور اس کے پتھر سے مضروب کا سر کھل گیا یا پھٹ گیا تو وہ بطور متعمد اپنے نتیجہ فعل کا مسئول ہے کیونکہ اس نے اس جرم کا ارادہ بھی کیا ہے اور بالعموم اس جرم کا یہی نتیجہ ظاہر بھی ہوا کرتا ہے اور اگر کسی نے دوسرے شخص کی پیشانی پر چھوٹی سی کنکری ماری۔ اس سے مضروب کو ورم ہوگیا اور کھال پھٹ گئی تو اگر مجرم کا اس نتیجہ جرم کا ارادہ نہیں تھا تو وہ اس نتیجہ کا بطور متعمد مسئول نہیں ہے کیونکہ بالعموم کنکری مارنے کا یہ نتیجہ ظاہر نہیں ہوا کرتا بلکہ وہ اس نتیجہ جرم کا بطور شبہ عامد مسئول ہے۔

۲۹۶۔ مندرجہ بالا تینوں آراء کے درمیان موازنہ:۔

امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جرم قتل عمد میں قصد احتمالی موجود نہیں ہے جبکہ امام مالکؒ قتل عمد میں قصد احتمالی کا وجود تسلیم کرکے ہر صورت میں مجرم کو اس کے احتمالی ارادے پر مسئول قرار دیتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام مالکؒ قتل کو صرف عمد اور خطا میں تقسیم کرتے ہیں اور جو قتل قتل خطا نہ ہو وہ امام مالکؒ کے نزدیک قتل عمد ہے اور ہر عمد میں صرف قصد عدوان کافی ہے اور یہی قصد عمد کو خطا سے ممتاز کر دیتا ہے۔ جبکہ بقیہ ائمہ قتل کی تین قسمیں بتاتے ہیں: قتل عمد، شبہ عمد اور خطا۔ اور عمد میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجرم کی نیت جرم کے ساتھ مجنی علیہ کی جان لینے کی بھی ہو۔ اگر مجرم نے نیت جرم تو کی مگر اس کا ارادہ قتل کا نہیں تھا تو وہ قاتل شبہ عمد ہے اور متعمد نہیں ہے اور اس کی سزا عقوبت عمد سے کمتر اور سزائے خطا سے فزوں تر ہو گی۔ اس طرح مجنی علیہ کی جان لینے کی نیت کی شرط قتل عمد کے دائرے میں قصد احتمالی کے امتناع کا سبب بن جاتی ہے۔

تمام فقہاء کرام مادون النفس (جان لینے سے کمتر) کے جرائم جیسے زخمی کرنا اور مارنا وغیرہ میں قصد احتمالی کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اس امر پہ متفق ہیں کہ اگر مجرم نے جرم عمداً کیا ہو تو تمام صورتوں میں اس کے قصد احتمالی پہ بھی گرفت ہو سکتی ہے ان کے اس مسلک میں امام احمدؒ کی مرجوح رائے بھی شامل ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ امام احمدؒ کی راجح رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ مجرم صرف ان نتائج جرم کا مسئول ہے جن کا اس نے بطور عامد تعمد کیا ہو اور قصد احتمالی پہ اس کی گرفت بطور عامد کے ہو گی اور نتائج جرم مقصود (جن کا ارادہ کیا گیا ہو) کے حکم میں سمجھے جائیں گے۔ نتائج جرم مقصود کے حکم میں اس وقت سمجھے جاتے ہیں جب کہ وہ ایسے نتائج ہوں جو بالعموم واقع ہوتے ہوں۔ اگر وہ نتائج (جو واقع ہوئے ہیں) مقصود بھی نہ ہوں اور وہ بالعموم ظاہر بھی نہ ہوا کرتے ہوں تو وہ نتائج غیر مقصودہ ہیں یا نتائج غیر مقصودہ (وہ نتائج جن کا ارادہ نہیں کیا گیا) کے حکم میں ہیں۔ مگر ان کے بارے میں مجرم باعتبار مخطی (خطا کار) کے مسئول نہیں ہے کیونکہ اس نے ارادۂ جرم تو کیا ہے بلکہ باعتبار شبہ عامد کے مسئول ہے اور اسے سزائے عمد اور خطا کے درمیان سزا دی جائے گی۔

۲۹۷۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کا موازنہ۔

قصد احتمالی کی اولین اساس جرائم قتل، جرح اور ضرب ہیں اور ان جرائم کے لئے جو احکام وضع کئے گئے انہی سے قصد احتمالی کا تصور ابھرا اور ایک مخصوص نظریہ تشکیل پایا ہے۔

بیشتر مروجہ قوانین قصد احتمالی کے عام قواعد بیان نہیں کرتے بلکہ جرائم ضرب اور جرح کے ذیل میں اور ان جرائم کے ضمن میں جو قتل اور جرح پہ منتج ہوں قصد احتمالی پہ نص (دفعہ) وارد کر دی جاتی ہے، جیسے مصری قانون عقوبات (دفعہ نمبر ۲۴۰ تا ۲۴۲) جرائم جرح و ضرب میں مجرم کو قصد احتمالی پر ماخوذ کرتا ہے۔ نیز درج ذیل جرائم میں بھی مجرم کو قصد احتمالی پہ ماخوذ قرار دیتا ہے!

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ملزم سے اعتراف جرم کرانے کے لیے تعذیب کے جرم میں (مادہ ۱۲۶)

مواصلات کو معطل کرنے یا خطرے میں ڈالنے کے جرم میں جبکہ اس سے کوئی انسان زخمی ہو جائے یا مر جائے (مادہ نمبر ۱۶۷، ۱۶۸)

بالارادہ آگ لگانے کے جرم میں جبکہ اس سے اس شخص کی موت واقع ہو جائے جو اس مقام پر موجود ہو جہاں آگ لگائی گئی ہے۔ (مادہ نمبر ۲۵۷)

اس جرم میں جس میں بچے خطرے میں پڑ جائیں اس طرح کہ کسی بچے کا کوئی عضو ضائع ہو جائے یا اس کی منفعت جاتی رہے یا اس کی موت واقع ہو جائے (مادہ نمبر ۲۸۵، ۲۸۶)

مصری قانون نے قصد احتمالی کے عام قواعد بیان نہیں کیے ہیں البتہ شرکار جرم کی سزا کے ذیل میں مادہ نمبر ۴۳ میں یہ دفعہ وارد ہوئی ہے۔

"جو شخص کسی جرم میں شرکت کرے تو اس پر اس کی سزا ہے اگرچہ وہ جرم اس کے علاوہ ہو جس کے ارتکاب کا اس (شریک) نے ارادہ کیا تھا جبکہ وقوع پذیر ہونے والا جرم اس کی تحریض، اتفاق اور مدد کا احتمالی نتیجہ ہو۔"

مروجہ قوانین بہت بعد میں آکر قصد احتمالی کے نظریے سے روشناس ہوئے ہیں اور اب یہ نظریہ اگرچہ فنی لحاظ سے مسلم ہے مگر عملی لحاظ سے اس میں اختلاف موجود ہے، چنانچہ قوانین اس کی تطبیق کے دائرہ کار اور ماہرین قانون اس کی تحدید اور تعبیر میں مختلف ہیں، بہر صورت قوانین اور ماہرین قوانین جہاں تک پہنچے ہیں وہ مجموعی لحاظ سے فقہ اسلامی کے مندرجہ بالا تین نظریات کے علاوہ نہیں ہے۔

مصری قانون جرم قتل، جرح اور ضرب میں امام ابو حنیفہ کے نظریے پر عمل پیرا ہے اگرچہ جرم قتل عمد میں مقتول کی جان لینے کے ارادے کی شرط صراحتاً مذکور نہیں ہے کیونکہ یہ شرط قتل عمد اور موت کی جانب لے جانے والی ضرب کے درمیان فرق کی متقاضی ہے اور اس شرط کی موجودگی میں قصد احتمالی جرم قتل عمد کے دائرے سے باہر ہو جاتا ہے اور مصری قانون جارح (زخمی کرنے والے اور ضارب (مارنے والے) کو اس کے جملہ نتائج جرم پر مسئول قرار دیتا ہے خواہ اس نے قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو اسے ان نتائج کی توقع ہو یا نہ ہو اور ان نتائج کا ظہور بالعموم ہوا کرتا ہو یا نہ ہوا کرتا ہو۔

فرانسیسی قانون بھی جرائم قتل، ضرب اور جرح میں مصری قانون کی طرح امام ابو حنیفہ کے نظریے پر عمل پیرا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی کو لکڑی ماری جس سے وہ (مضروب) زخمی ہو گیا اور اس زخم سے اس کی موت واقع ہو گئی تو مجرم اس ضرب پر مسئول ہے جس کا نتیجہ موت واقع ہوا ہے، اور اگر اس ضرب سے کوئی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جسمانی آفت رونما ہو جائے تو مجرم اس آفت کے بارے میں مسئول ہے اور اگر ضرب سے مجنی علیہ (مضروب) بیس دن سے زیادہ کے لئے بیکار ہو گیا تو مجرم اس نتیجہ جرم کے بارے میں مسئول ہے اور اگر بیکار ہونے کی مدت بیس دن سے کم ہو تو بھی مجرم اس نتیجہ جرم کا مسئول ہے اور مجرم ان تمام صورتوں میں باعتبار عامد مسئول ہے باعتبار خاطی مسئول نہیں ہے۔

مصری اور فرانسیسی ماہرین قانون مندرجہ بالا امور کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ اس پر نص قانون موجود ہے مگر جرم قتل عمد میں قصد احتمالی پر گرفت کے قائل نہیں ہیں کیونکہ قتل عمد میں قصد احتمالی پر مواخذے سے قتل عمد اور ضرب مفضی موت (ایسی مار جس سے موت واقع ہو جائے) میں اشتباہ پیدا ہو جائے گا اور دونوں جرائم میں تمیز دشوار ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ یہ ماہرین قصد احتمالی کے بارے میں اپنے نظریئے کو دیگر بنیادوں پر استوار کرتے ہیں اور مجرم کو قصد احتمالی پر مسئول قرار دیتے ہیں بشرطیکہ ظاہر ہونے والے نتائج قریبی ہوں ان کے وقوع کا احتمال ہو اور ان کے ظہور پذیر ہو جانے کی توقع کا امکان ہو، خواہ مجرم نے عملاً ان نتائج کے ظہور کی توقع کی ہو یا نہ کی ہو۔

بعض ماہرین قانون کا خیال یہ ہے کہ مجرم کی گرفت اس اساس پر ہونی چاہیئے کہ وہ دو صورتوں میں متعمد ہے۔

(۱) جبکہ نص قانون موجود ہو۔

(۲) جبکہ ظاہر ہونے والے نتائج جرم کے اس قدر لازمی ہوں کہ یہ تصور نہ کیا جا سکے کہ مجرم نے ارادہ جرم کیا ہو گا مگر اس کے نتائج کا اس نے ارادہ نہیں کیا ہو گا۔

اور ان دونوں صورتوں کے علاوہ مجرم ہر صورت میں بطور خطا کار کے مسئول ہے۔[1]

گزشتہ بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصری اور فرانسیسی قوانین قتل، ضرب اور جرح کے جرائم میں امام ابو حنیفہؒ کے نظریئے کو اختیار کیے ہوئے ہیں جبکہ صرف ضرب اور جرح کے بارے میں امام مالکؒ کے نظریئے کو اختیار کیا ہے اور صرف قتل سے متعلق جرائم میں امام شافعیؒ کے مسلک کو اخذ کیا ہے۔

مصری اور فرانسیسی ماہرین قانون کا نظریہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کی راجح رائے سے زیادہ قریب ہے مگر فقہاء اسلام کا نظریہ زیادہ منطقی اور زیادہ عقلی ہے کیونکہ اس نظریئے کے مطابق بالعموم ظاہر

---

[1] کامل مرسی، سعید مصطفی - شرح قانون العقوبات، ص ۳۷۸۔
مجلۃ القانون والاقتصاد السنۃ الاولی، ص ۴۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہونے والے نتائج پر نتائج مقصودہ کا حکم لگایا گیا ہے اور اس صورت میں مجرم کو عامد کے حکم میں کر دیا گیا ہے جیساکہ کبھی کبھی ظاہر ہونے والے نتائج کا علیحدہ حکم بیان کیا گیا اور ایسی صورت میں مجرم باعتبار شبہ عامد متصور قرار دیا گیا ہے۔ یہ منطق زیادہ جنرس اور واضح ہے اور اس میں کوئی پیچیدگی اور الجھاؤ نہیں ہے کیونکہ غیر مقصودہ نتائج میں مجرم کی مسئولیت کا منصفانہ پیمانہ یہی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ وہ غیر مقصود نتائج بالعموم ظاہر ہوا کرتے ہیں یا شاذ و نادر وجود میں آتے ہیں اگر یہ نتائج بالعموم ظاہر ہوتے ہیں تو یہ لازماً ارتکاب جرم کے وقت مجرم کے ذہن میں بھی موجود ہوں گے اور ذہنی طور پر یہ اصل جرم سے جدا نہیں ہوں گے۔ اس لئے جب مجرم نے ارتکاب جرم کا ارادہ کیا تو گویا عملاً اس نے نتائج کا بھی ارادہ کیا۔ غرض یہ ایک مادی اساس پر غیر متغیر پیمانہ ہے اور اس کی مادی اساس نتائج کا بالعموم واقع ہونا ہے اور یہ پیمانہ کسی ایسی اعتباری اساس پر قائم نہیں ہے، جو اشخاص کے اختلاف اور ان کی سوچ اور نتیجہ تک رسائی کی صلاحیت کے فرق سے تبدیل ہو جائے جبکہ ماہرین قانون کے نظریے کی اساس اس طرح غیر متغیر نہیں ہے اور ان کے مسئولیت کے قیاس کے پیمانے اس قدر جنرس نہیں ہیں بلکہ وہ مجرم کو ان نتائج کا مسئول قرار دیتے ہیں جو قریبی نتائج ہوں، ان کے وقوع کا احتمال ہو اور ان کی توقع کا امکان ہو۔ اس میں نتائج کے قریبی ہونے کا پیمانہ نہ تو صحیح ہے اور نہ غیر متغیر ہے کیونکہ قریبی ہونے کی کوئی تحدید نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح وقوع نتائج کا احتمال نہ تو درست ہے اور نہ غیر متغیر ہے اور یہی بات نتائج کی توقع کے امکان کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کیونکہ محتمل نتائج قریبی بھی ہو سکتے ہیں اور دور کے بھی ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص ان نتائج کی توقع رکھتا ہو مگر دوسرا شخص نہ رکھتا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جن نتائج کو ایک شخص محتمل سمجھے دوسرا شخص ان کے احتمال کی رائے نہ رکھتا ہو۔

شاید انہی خامیوں کی بنا پر بعض ماہرین قانون اس طرف متوجہ ہوئے ہیں کہ اگر نتائج جرم کے ایسے لازمی نتائج ہوں کہ یہ تصور نہ کیا جا سکے کہ مجرم نے ارادہ جرم کیا ہوگا اور اس کے نتیجے کا ارادہ نہ کیا ہوگا، تو مجرم بطور عامد مسئول ہوگا۔ ان ماہرین قانون نے اگرچہ ایک غیر متغیر مادی پیمانہ پیش کر دیا ہے مگر قصد احتمالی کے نظریے کو بالکل ختم کر دیا ہے کیونکہ کسی جرم کے لازمی نتائج اس کے وہ طبعی نتائج ہوں گے جن پر مجرم قصد عام کی اساس پر مسئول ہوگا اور قصد احتمالی کے نظریے کی جانب مائل ہونے کی اس میں ضرورت باقی ہی نہیں رہے گی:

قانون انگلستان میں قتل عمد میں قاتل کے ارادۂ قتل کی موجودگی ضروری نہیں ہے، بلکہ ہر اس شخص کو قاتل عمد سمجھا جائے گا جس کے جرم سے قتل وجود میں آجائے بااشرطیکہ قاتل یہ جانتا یا جان سکتا ہو کہ اس کے فعل کے نتیجے میں موت واقع ہو سکتی ہے، خواہ اس نے اس نتیجہ جرم (یعنی قتل) کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی رائے پر سوڈان کا قانون عمل پیرا ہے اور اس میں بھی اگر ارتکاب جرم کا مقصد اسے موت کا سبب بنانا ہو یا مجرم جانتا ہو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یا اس کے پاس یہ جاننے کا کوئی ذریعہ موجود ہو کہ اس کے جرم کا محتمل نتیجہ موت بھی ہو سکتی ہے یا ارتکاب جرم کا مقصد جسمانی ضرر پہنچانا ہو تو اس قتل کو قتل عمد تصور کیا جائے گا۔

غرض قانون انگلستان اور سوڈان مجرم کو جرم قتل عمد میں اس کے قصد احتمالی پر بھی ماخوذ کرتے ہیں۔ جرمنی کے قانون میں بھی یہی نظریہ ہے کہ مجرم کو قتل عمد وغیرہ میں قصد احتمالی پر ماخوذ کیا جائے، جبکہ مجرم کے ذہن میں اس کا تصور موجود ہو یا اسے اس نتیجے کی یا نتائج کی توقع ہو جو واقع ہوئے اگرچہ اس نے بالذات ان کا ارادہ نہ کیا ہو۔

جرمنی انگلستان اور سوڈان کے قوانین قتل عمد میں مجرم کے قصد احتمالی پر گرفت کے نظریئے میں امام مالکؒ کے مسلک سے ہم آہنگ ہیں، مگر امام مالکؒ کا مسلک زیادہ وسعت و ہمہ گیری کا حامل ہے جبکہ جرمنی قانون کے نظریئے میں یہ ہمہ گیری نہیں ہے اور انگلستان اور سوڈان کے قوانین کی نصوص بھی اس وسعت و ہمہ گیری تک رسائی نہیں رکھتی ہیں، کیونکہ جرمنی، انگلستانی اور سوڈانی قانون کے مطابق مجرم قصداً احتمالی پر اس وقت تک ماخوذ نہیں ہے جب تک خود مجرم کو یہ توقع نہ ہو کہ اس کا فعل موت کا سبب بن سکتا ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک مجرم اس وقت بھی جرم قتل کا مسئول ہے جبکہ اس کا قتل کا ارادہ بھی نہ ہو اور اس کے وقوع کی توقع بھی نہ ہو، مثلاً مجرم نے کسی تندرست انسان کو بقصد عدوان تھپڑ مارا مگر اس کا قتل کا ارادہ نہیں تھا اور نہ اس کے دل میں یہ خیال تھا کہ اس کے تھپڑ سے موت واقع ہو جائے گی، تو بھی امام مالکؒ کے نزدیک مجرم قاتلِ عمد ہے۔ جبکہ وہ جرمنی، انگلستانی اور سوڈانی نظریہ قانون کے مطابق قاتلِ عمد نہیں ہے۔

اس مقام پہ یہ امر نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ جرمنی، انگلستانی اور سوڈانی قوانین میں جو مقیاس مقرر کئے گئے ہیں وہ شخصی اور تغیر پذیر ہیں، مثلاً جرمنی قانون کے نظریئے کے مطابق مجرم نے نتیجہ جرم کا تصور کیا ہو یا اسے توقع ہو، تو تصور ایک داخلی معاملہ ہے اور اس کا اثبات اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مجرم خود اعتراف نہ کرے، نیز یہ کہ ایک شخص جو تصور کرے وہ دوسرے کے تصور سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا اس لئے اس تصور اور توقع کے لئے کوئی اصول وضع نہیں کیا جا سکتا اور انگلستانی اور سوڈانی قوانین کے مطابق مجرم کے لئے لازمی ہے کہ اس کے علم میں یہ بات ہو یا اس کا جاننا اس کے بس میں ہو کہ اس کے ارتکاب جرم سے موت واقع ہو سکتی ہے۔ علم بھی ایک داخلی معاملہ ہے اور اس وقت تک اس کا پتہ نہیں چل سکتا جب تک مجرم خود اعتراف نہ کرے، نیز یہ کہ جو بات ایک شخص کے علم میں ہے یا اسے معلوم کر لینا اس کے بس میں ہے دوسرے شخص کو وہ بات معلوم نہیں ہے یا اس کے بس میں نہیں ہے کہ وہ اسے معلوم کرے۔ اس لیے جاننے اور جان سکنے کا کوئی قاعدہ متعین نہیں کیا جا سکتا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جدید قانون سازی میں قصد احتمالی کے لئے متعدد عام دفعات وضع کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں مگر یہ دفعات مختلف النوع ہونے کے باوجود اسلامی فقہاء کے اقوال سے باہر نہیں ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں جاری ہونے والا میکسیکی قانون مجرم کو اس کے جملہ ان نتائج جرم پر بطور عامد مسئول قرار دیتا ہے جن کا اس نے قصد نہ کیا ہو، بشرطیکہ وہ نتائج اس فعل کے لازمی اور قدرتی نتائج ہوں یا مجرم ان کے وقوع کی توقع رکھتا ہو یا نتیجہ کو نظر انداز کرتے ہوئے مجرم نے قانون کی خلاف ورزی کا عزم کر لیا ہو۔ بہر حال یہ جملہ امور میکسیکی قانون نے اسلامی نظریات سے اخذ کیے ہیں اور ۱۹۳۰ء میں جاری ہونے والا اطالوی قانون مجرم کو ان نتائج پر مسئول قرار دیتا ہے جن کا اس نے قصد نہ کیا ہو اور ان نتائج غیر مقصودہ پر مجرم کو عامد سے کمتر اور خاطی سے فزوں تر سزا دیتا ہے اور یہ اطالوی نظریہ قانون بعینہ اسی اساس پر قائم ہے جس پر امام شافعیؒ کا مسلک اور امام احمدؒ کی راجح رائے استوار ہے۔

قصدِ احتمالی کے بارے میں فقہاء کرام اور مروجہ قوانین کے ماہرین کے جو نظریات اوپر بیان کیے گئے ہیں ان سے صراحتہً یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ مروجہ قوانین نے ایسی کوئی نئی بات پیش نہیں کی ہے جو شریعت اسلامیہ میں پہلے سے موجود نہ ہو، بلکہ ماہرین قوانین ان امور تک آج تک رسائی حاصل نہیں کر سکے ہیں جن تک قدیم ادوار میں فقہاء کرام حاصل کر چکے ہیں۔ چنانچہ شریعت اسلامیہ نے جان لینے اور جان لینے کے علاوہ جرائم میں قصدِ احتمالی پر گرفت کی ہے تو مروجہ قوانین ابھی تک اس دائرے سے باہر نہیں جا سکے ہیں، اور ہماری رائے میں تو فقہاء کرام کی آراء ابھی تک جدید نظریات کی بہ نسبت زیادہ عقلی، زیادہ موزوں اور زیادہ وسعت کی حامل ہیں۔

د۔ لاعلمی، خطا اور نسیان کے مسئولیت پر اثرات

۲۹۸۔ لاعلمی کے مسئولیت پر اثرات :

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ مجرم ممنوع فعل کے ارتکاب پر اس وقت ماخوذ ہوگا جب وہ اس فعل کے حرام ہونے کے بارے میں پوری پوری طرح باخبر ہو۔ اگر وہ اس حرمت سے واقف نہیں ہے تو اس سے مسئولیت باقی نہیں رہے گی۔

تحریم کے علم کے لئے امکانِ علم کافی ہے۔ پس اگر انسان عاقل ہے اور وہ بآسانی کسی فعل کے ممنوع ہونے سے واقف ہو سکتا ہے مثلاً یہ کہ وہ خود ممنوع قرار دینے والی نصوص (دفعات) کا مطالعہ کرے یا اہلِ علم سے اس کے بارے میں دریافت کرے تو ایسے شخص کو ممنوع افعال کا جاننے والا متصور کیا جائے گا اور اس کا لاعلمی اور ناواقفیت کا عذر مقبول نہیں ہوگا، جیسا کہ فقہاء فرماتے ہیں :

"دارالاسلام میں اسلامی احکام سے ناواقفیت کا عذر مقبول نہیں ہے۔"

اس لحاظ سے ہر مکلف امکان علم کی اساس پر احکام اسلامی کا جاننے والا متصور ہوگا اور عملاً اس واقفیت کی موجودگی ضروری نہیں ہوگی، اسی لیے کسی فعل کو حرام کرنے والی نص تمام لوگوں کے لیے اچھی سمجھی جائے گی جبکہ وہ معلوم ہے اگرچہ بیشتر لوگ اس سے ناواقف ہوں یا پوری طرح واقف نہ ہوں، بشرطیکہ ان سب کی واقفیت کا امکان موجود ہو۔ غرض شریعت اسلامیہ نے واقفیت کے عملاً موجود ہونے کی شرط عائد نہیں کی ہے کیونکہ اس شرط کے عائد کرنے سے سخت دشواری پیدا ہو جائے گی اور سب لوگ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مسئولیت کے موقعے پر یہی عذر کر دیا کریں گے کہ وہ اس فعل کے ممنوع ہونے سے واقف نہیں تھے اور اس طرح قانونی ضمانات ہی معطل ہو جائیں گی۔

شریعت اسلامیہ کا مندرجہ بالا اصول عام ہے اور اس میں قطعاً کوئی استثناء نہیں ہے اور فقہاء کرام نے مسلمانوں سے میل جول نہ رکھنے والے جنگل میں سکونت پذیر شخص یا مسلمانوں کے معاشرے میں نہ رہنے والے نومسلم کی ناواقفیت کا جو عذر قبول کیا ہے وہ اس اصول کا استثناء نہیں ہے بلکہ اس اصول کی دوسری شق کی تطبیق ہے کہ جب تک تحریم کا علم بآسانی ہو جانا ممکن نہ ہو اس وقت تک مواخذہ نہیں ہے تو ان مثالوں میں بھی واقفیت حرمت کا بآسانی حاصل ہو جانا ممکن نہیں ہے اور اس قسم کے اشخاص کو احکام شریعت سے باخبر متصور نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر عدم واقفیت کا دعویدار مسلمانوں کے معاشرے میں پلا بڑھا ہو یا نصوص شریعت کا خود جاننے والا ہو تو اس کا عدم واقفیت کا دعویٰ قبول نہیں ہے۔

نصوص کے حقیقی معنی سے عدم واقفیت اصل نصوص کی ناواقفیت کے ساتھ مربوط ہے اور دونوں قسم کی ناواقفیت کا حکم ایک ہی ہے، چنانچہ اگر مجرم یہ دعویٰ کرے کہ متعلقہ نص (دفعہ) اس کے ارتکاب فعل کو ممنوع قرار نہیں دیتی یا وہ یہ دعویٰ کرے کہ دوسری نص (دفعہ) اس فعل کو جائز قرار دیتی ہے تو نص کے اصل مفہوم سے ناواقفیت کی بناء پر اس کی مسئولیت ختم نہیں ہو گی۔ اس کو آج کل کی قانونی زبان میں تعبیر قانون کی غلطی کہا جاتا ہے۔ تعبیر کی اس غلطی کی شریعت میں ایک مشہور مثال یہ ہے کہ شام کے مسلمانوں کے ایک گروہ نے مے نوشی کی اور اس کے جواز پر درج ذیل قرآنی آیت پیش کی، مگر ان پر بہرحال مے نوشی کی سزا جاری کی گئی:-

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا (المائدۃ ۹۳)

جو لوگ ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے رہتے ہیں ان پر اس چیز میں کوئی گناہ نہیں جس کو وہ کھاتے ہوں۔

لاعلمی کے مسئولیت پر اثرات کے بارے میں تمام مروجہ قوانین پوری طرح شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں اور تمام مروجہ قوانین میں یہ اصول موجود ہے کہ قانون سے ناواقفیت کوئی عذر نہیں ہے اور اس ناواقفیت کے ضمن میں قانون کا وہ علم بھی آتا ہے جس میں سمجھنے میں غلطی کی گئی ہو اور اس کی غلط تعبیر کی گئی ہو، لیکن اگر انسان ایسے احوال میں موجود ہے جن میں رہتے ہوئے اسے قانون کے اجراء کا علم نہیں ہو سکتا تو اس کے لیے ناواقفیت عذر مسموع ہو سکتی ہے، جیسے کچھ لوگ کسی قلعے میں محصور ہو جائیں اور اس سے باہر آنے کے بعد وہ ان قوانین کی خلاف ورزی کریں جن کا اجراء ان کے قلعے میں محصور ہونے کے عرصے میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوا ہے تو وہ مسئول نہیں ہیں۔ کیونکہ قانون سے واقف ہونا ان کے لیے ممکن ہی نہ تھا۔

۲۹۹۔ فوجداری مسئولیت پر خطاء کے اثرات۔

خطاء کے معنی ہیں کہ فاعل کے ارادے کے بغیر کوئی امر واقع ہو جائے۔ جرائم خطا میں فاعل اس فعل کو قصد و ارادے سے نہیں کرتا بلکہ اس کے ارادے کے بغیر اور اس کے قصد کے برخلاف وہ فعل واقع ہو جاتا ہے اور بسا اوقات مجرم کا کسی ایسے متعین فعل کا ارادہ ہوتا ہے جو بذاتہ جرم نہیں ہوتا مگر اس جائز فعل سے بغیر مجرم کے قصد کیے ہوئے کوئی ایسا فعل رونما ہو جاتا ہے جو جرم شمار ہوتا ہے اور جائز فعل سے رونما ہونے والا جرم غیر عمدی متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ مجرم نے جائز فعل کا ارادہ کیا ہو، کیونکہ اس نے جس فعل کا قصد کیا ہے وہ جرم نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی روزے دار کلی کے لئے پانی منہ میں پھرائے اور پانی اس کے حلق میں چلا جائے، یا کوئی شکاری پرندے کو تیر مارے جو انسان کے لگ جائے، تو روزے دار کا منہ میں پانی لینے سے ارادہ یہ تھا کہ کلی کرے اور یہ ارادہ نہیں تھا کہ حلق میں پانی لے جا کر روزہ افطار کرے، غرض اس کا ارادہ ایک جائز کام کا تھا لیکن اس جائز کام سے بلا ارادہ ایک ناجائز امر رونما ہو گیا۔ شکاری نے پرندے کو تیر مارا تو اس کا ارادہ کسی انسان کو مارنے کا نہیں تھا بلکہ پرندے ہی کو مارنے کا تھا گویا اس نے ایک جائز فعل کا ارادہ کیا مگر اس کے اس جائز فعل سے اس کے قصد و ارادے کے بغیر ہی ایک ناجائز فعل رونما ہو گیا کہ تیر مجنی علیہ (یعنی انسان) کو لگ گیا اور جس فعل کا ارادہ تھا اس کا محل پرندہ تھا اور جس فعل کا ارادہ نہیں تھا اس کا محل انسان تھا۔

خطاکار بھی عامد کی طرح فوجداری جرم میں مسئول ہے اور ہر اس فعل پر جواب دہ ہے جو قانوناً ممنوع ہو مگر خطاکار اور عامد کی مسئولیت کے سبب میں فرق ہے۔ عامد کی مسئولیت کا سبب اس کا قصداً حکم شارع کی خلاف ورزی اور جس فعل کو شارع نے ممنوع قرار دیا ہے اسے عمداً کرنا اور جسے لازمی قرار دیا ہے اسے عمداً ترک کرنا ہے، جبکہ خاطی کی مسئولیت کا سبب یہ ہے کہ اس نے کوتاہی، بے توجہی اور عدم احتیاط کی بنا پر بلا ارادہ حکم شارع کی خلاف ورزی کی ہے[1]

۳۰۰۔ خطا پر مسئولیت بطور استثناء ہے!

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ فوجداری مسئولیت صرف شارع کے ممنوع کردہ فعل کو عمداً ارتکاب کرنے پر ہے اور خطا پر نہیں ہے؟ جیسا کہ فرمان الٰہی ہے!

---

[1] اصول الفقہ، الخضری، ص ۱۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ (الاحزاب: ۵)

تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک سے ہو جائے، ہاں مگر گناہ تو اس پر ہے، جو تم دل سے ارادہ کر کے کرو۔

اور جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

"میری امت کے لوگوں سے خطا و نسیان اور وہ امور معاف کر دیئے گئے ہیں جن پر انہیں مجبور کیا گیا ہو۔"

مگر اس اصول سے استثناء کرتے ہوئے شریعت اسلامیہ نے خطا پر سزا کی اجازت دی ہے۔[1] چنانچہ ارشاد الٰہی ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ (النساء: ۹۲)

اور یہ کسی مومن کے شایاں نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا اس پر واجب ہے اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائیگا۔

اصول یہ ہے کہ عمد پر سزا ہے اور خطا پر سزا نہیں، یہ استثناء ہے۔ اس اصول پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ ہر جرم عمد جس کو اس کا فاعل کرے تو فاعل سزا کا مستحق ہے لیکن اگر فاعل اس فعل کا خطأً مرتکب ہوا ہو تو اس پر سزا نہیں ہے الا یہ کہ وہ ایسا جرم ہو جس کے خطأً ارتکاب پر بھی شارع نے سزا مقرر کر دی ہو کیونکہ اس صورت میں جرم بیک وقت جرائم عمد اور جرائم خطا میں سے ہو جاتا ہے۔ پس جو شخص عمداً زنا کا ارتکاب کرے وہ زنا کی مقررہ سزا کا مستحق ہے۔ لیکن اگر کوئی ایسی اجنبی عورت سے جو غلطی سے اس کی شب عروس میں بھیج دی گئی ہو جنسی تعلق قائم کرے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے کیونکہ اس نے خطأً ایسا کیا ہے، حالانکہ جرم صرف عمداً ہوتا ہے، اور جس شخص نے عمداً چوری کی وہ جرم سرقہ کی سزا کا مستحق ہے لیکن اگر کسی نے کسی شخص کا مال اپنے مال میں ملا کر سہواً یا خطأً لے لیا تو اس پر سزا نہیں ہے کیونکہ اس نے خطأً ایسا کیا ہے اور عمداً اس فعل حرام کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے شراب پی اسے مے نوشی کی سزا ملے گی لیکن جس نے پانی سمجھ کر شراب پی لی تو اس پر سزا نہیں ہے کیونکہ اس نے بغیر عمد شراب پی ہے، جبکہ جرم عمداً ہوا کرتا ہے۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم، ج ۵، ص ۱۴۹، وما بعدہ، وص ۱۱۵۴، وما بعدہ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غرض جرائم عمد میں سے جس جرم کا مجرم عمداً ارتکاب کرے تو اس پر اس کی سزا ہے لیکن اگر وہ اس فعل کو خطاً کر بیٹھے تو اس پر سزا نہیں ہے اور سزا نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی جا سکتی ہے کہ خطاً کسی فعل کے سرزد ہو جانے سے جرم عمد کے ارکان میں سے ایک رکن معدوم ہو جاتا ہے اس لئے جرم وجود میں نہیں آتا مگر رکن جرم کے معدوم ہونے کی بناء پر فوجداری مسئولیت کا خاتمہ دیوانی مسئولیت میں حارج نہیں ہے؛ کیونکہ شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ جان و مال معصوم ہیں اور شرعی عذر سے بھی ان کا تحفظ ختم نہیں ہوتا، اس لیے جس شخص کی شب عروس میں غلطی سے کوئی غیر عورت بھیج دی گئی اور اس نے اسے بیوی سمجھتے ہوئے اس سے تعلق قائم کر لیا تو وہ فوجداری طور پر تو مسئول نہیں مگر اس پر مہر لازم آ جاتا ہے؛ کیونکہ دارالاسلام میں جو بھی جنسی تعلق قائم ہوگا وہ بذریعہ مہر ہوگا ورنہ اس پر حد ہوگی اور جس نے اپنا مال سمجھتے ہوئے چھپا کر دوسرے کا مال لے لیا پھر اس کو استعمال میں لے آیا تو اگرچہ وہ ارادۂ جرم نہ ہونے کی بناء پر فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے مگر اس پر مال کا تاوان لازم ہے۔

اور اگر جرم ایسا ہو جس کا ارتکاب عمداً اور خطاً دونوں طرح ممنوع ہو جیسے قتل اور جرح تو عامد کو عمد کی مقررہ سزا ملے گی جب کہ خطا کار خطا کی مقررہ سزا پائے گا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شارع نے عامد اور خاطی کی سزا میں فرق کیا ہے اور عامد کی سزا میں شدت اور خاطی کی سزا میں تخفیف کی ہے[1] مفاد عامہ اس امر کا متقاضی ہے کہ خطا پر بھی سزا دی جائے کیونکہ بعض جرائم ایسے ہیں جو خطرناک بھی ہیں اور کثیر الوقوع بھی، جیسے قتل اور جرح۔ خطا عموماً کوتاہی اور عدم احتیاط کی بنا پر ہوا کرتی ہے اس لیے شارع نے کثیر الوقوع اور خطرناک جرائم میں خطا پر بھی سزا مقرر کر دی ہے کیونکہ ان پر سزا دینا مفاد عامہ کے مطابق ہے اور اس طرح لوگ توجہ اور احتیاط سے کام لیتے ہیں اور جرائم خطا میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔

شریعت اسلامیہ نے بعض متعین جرائم پر نص وارد کی ہے اور ان میں سے بیشتر جرائم کو جرائم عمد اور کمتر جرائم کو جرائم خطا متصور کیا ہے اور چونکہ شریعت اسلامیہ میں جرائم عمد پر سزا اصل ہے اور جرائم خطا پر استثناءً ہے اس لئے ولی امر (حاکم) اس بات کا مجاز نہیں ہے کہ وہ خطاً ارتکاب جرم کرنے والے پر سزا جاری کرے الا یہ کہ اس پر اجرائے سزا مفاد عامہ کے مطابق ہو اور یہ اصول ان جرائم پر منطبق ہے جن کو شریعت نے خود ممنوع قرار دیا ہے۔ مگر جن جرائم کی ممانعت خود ولی امر جاری کرے تو وہ شرعی قواعد کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کے عمداً اور خطاً ارتکاب پر سزا دے سکتا ہے بشرطیکہ یہ شرعی

---

[1] فقرہ نمبر ۲۸۵ مطالعہ فرمائیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصول مدنظر رہا ہو کہ عمداً ارتکاب جرم پر سزا اصل ہے اور خطا پر سزا بطور استثناء ہے اور جب تک مفاد عامہ متقاضی نہ ہو اس وقت تک خطاً ارتکاب پر سزا نہیں ہے[1]

۱۰۳۔ خطا کی اقسام:-

شریعت اسلامیہ میں خطا کی دو قسمیں ہیں: خطا متولد اور خطا غیر متولد۔

خطا متولد وہ ہے جو جائز فعل سے رونما ہوئی ہو یا ایسے فعل سے رونما ہوئی ہو جسے کرنے والے نے جائز سمجھا ہو۔ خطا متولد بلا واسطہ بھی ہو سکتی ہے، جیسے کوئی شخص پرندے کو تیر مارے اور وہ انسان کو لگ جائے یا کوئی شخص دشمنوں کی صفوں میں سے کسی ایسے شخص پر تیر چلائے جو دشمنوں کا لباس پہنے ہوئے ہو اور وہ اس کے خیال کے مطابق دشمن ہی کا آدمی ہو مگر بعد میں معلوم ہو کہ وہ اپنا ہم وطن سپاہی ہے اور بطور سبب بھی خطا متولد رونما ہو سکتی ہے، جیسے کوئی شخص ولی امر کی اجازت سے شارع عام پر گڑھا کھود دے اور ایسی احتیاطی تدابیر نہ کرے جن سے گزرنے والے اس میں گرنے سے محفوظ رہیں۔

خطا متولد کے علاوہ ہر خطا غیر متولد ہے۔ غیر متولد خطا خطاکار سے بلا واسطہ اور براہ راست بھی سرزد ہو سکتی ہے جیسے کوئی سویا ہوا شخص پاس لیٹے ہوئے بچے پر کروٹ بدل لے اور اسے مار ڈالے، اور خطا غیر متولد بطور سبب بھی واقع ہو سکتی ہے کہ وہ خطاکار سے براہ راست سرزد نہ ہوئی ہو بلکہ وہ اس کا سبب بنا ہو جیسے کوئی شخص ولی امر کی اجازت کے بغیر شارع عام پر کنواں کھود دے اور اس میں کوئی راستہ چلنے والا گر جائے اور جیسے کوئی شخص شارع عام پر بلا اجازت پتھروں کا ڈھیر لگا دے اور اس سے کوئی شخص ٹکرا کر مر جائے۔

براہ راست سرزد ہونے والی خطا متولد کو بعض فقہا بغیر کسی قید کے صرف خطا کہتے ہیں جب کہ بعض دیگر اسے خطا محض کا نام دیتے ہیں، جبکہ براہ راست واقع ہونے والی غیر متولد خطا اور خطا سبب

---

[1] معتزلہ خطا پر سزا کو جائز نہیں سمجھتے الا یہ کہ اس مقام پر نص موجود ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گرفت جنایت رجیم پر ہوا کرتی ہے اور جنایت بغیر قصد رجیم کے وجود میں نہیں آتی۔ خطا میں چونکہ قصد جرم موجود ہی نہیں ہوتا اس لیے نہ وہ جنایت رجیم ہے اور نہ اس پر سزا ہے مگر جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ خطا میں بے توجہی اور بے احتیاطی ہوتی ہے حالانکہ توجہ اور احتیاط دونوں لازم ہیں اس لئے اگر کوئی خطا کا سبب بنے یا براہ راست اس کا مرتکب ہو تو اس نے گویا جرم کیا اور اس پر گرفت درست ہے۔ ملاحظہ فرمائیے: فواتح الرحموت عبد العلی الانصاری، ج ۱، ص ۱۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

متولدہ اور غیر متولدہ تینوں اقسام کو اصطلاحاً ماجری مجری الخطاء جو خطاء کے حکم میں ہوا کہا جاتا ہے[1] کچھ فقہاء کرام خطا کی تقسیم نہیں کرتے اور نہ اس کی مختلف صورتوں میں فرق روا رکھتے ہیں بلکہ سب کو صرف خطا کہتے ہیں ۔

۳۰۲ - خطا کی اساس :-

شریعت اسلامیہ میں خطا کی اساس بے توجہی اور بے احتیاطی ہے مگر خطاکار کی مسئولیت کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس سے ہمیشہ کوتاہی ہوا کرتی ہو بلکہ صرف خطاء متولدہ میں کوتاہی واقع ہونا شرط ہے، اس کے علاوہ امور میں قانوناً فرض کر لیا گیا ہے کہ مجرم میں کوتاہی کی عادت موجود ہے اس لیے وہ مسئولیت سے اس وقت تک نہیں بچ سکے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ اس خطا کے ارتکاب پر مجبور ہو گیا تھا۔ خطا کے بارے میں فقہاء کرام کے یہاں دو قواعد مدرج ہیں جن کی تطبیق سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کون شخص خطاکار ہے اور کون نہیں ہے ۔[2]

پہلا قاعدہ :- اگر مجرم نے کسی جائز فعل کو کیا یا ایسے فعل کو کیا جسے وہ خود جائز سمجھتا تھا اور اس جائز کام سے کوئی ممنوع فعل رونما ہو گیا تو خواہ اس نے یہ فعل براہ راست کیا ہو یا اس کا سبب بنا ہو وہ اس فعل کے بارے میں فوجداری طور پر مسئول ہے بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اس سے بچ سکتا تھا، اور اگر وہ بالکلیہ اس سے نہیں بچ سکتا تھا تو پھر مسئولیت نہیں ہے ۔

دوسرا قاعدہ :- اگر فعل ناجائز کا مجرم ارتکاب کرے یا بغیر ناگزیر ضرورت کے اس کا سبب بنے۔ تو وہ بلا ضرورت متصور ہوگا اور اس کے نتائج پر مجرم فوجداری طور پر مسئول ہوگا خواہ اس سے بچاؤ ممکن ہو یا نہ ہو۔

۳۰۳ - امام مالکؒ کے نزدیک خطا کی قسم :-

امام مالکؒ کے نزدیک صرف وہ افعال خطا متصور ہوتے ہیں جنہیں مجرم بطور تادیب یا بطور کھیل کرے مگر ان سے مجنی علیہ کی موت واقع ہو جائے یا وہ زخمی ہو جائے۔ امام مالکؒ نے یہ رائے اس لیے اختیار کی ہے کیونکہ وہ شبہ عمد کے قائل نہیں ہیں اور قتل کی ان کے یہاں دو ہی قسمیں ہیں عمد اور خطا۔ عمد وہ جس میں مجرم نے قصد عدوان کیا ہو اور خطا جو اس کے علاوہ ہو، اور جو بطور تادیب یا لعب (کھیل) کسی فعل کو کرے تو چونکہ قصد عدوان موجود نہیں ہے اس لیے امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فعل خطاء ہے عمد نہیں ہے ۔

---

[1] ملاحظہ کیجئے فقرہ نمبر ۲۸۵ - [2] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۷۱ ، ۲۷۲ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۰۴۔ شخص میں خطا اور شخصیت میں خطا:-

شخص کی خطا سے مراد یہ ہے کہ مجرم نے ایک شخص معین کے قتل کا ارادہ کیا مگر اس کے بجائے کسی اور کو قتل کر دیا اور شخصیت کی خطا کا مفہوم یہ ہے کہ مجرم نے ایک شخص کو زید سمجھتے ہوئے قتل کا ارادہ کیا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ عمرو ہے خطائی الشخص اور خطائی الشخصیت، خطا متولد کی دو قسمیں ہیں۔ شخص کی خطا در اصل فعل کی خطا ہے مثلاً کسی نے کسی معین شخص کو تیر مارا وہ بجائے اس کے کسی اور کے لگ گیا تو یہ فعل کی خطا ہے جو اس فعل سے رونما ہوتی ہے جس کا فاعل نے قصد کیا تھا اور شخصیت کی خطا فاعل کے ظن اور اس کے قصد وارادے کی خطا ہے، جیسے کسی نے کسی کو زید سمجھتے ہوئے تیر مارا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ عمرو ہے تو یہ فاعل کے ارادے کی غلطی ہے اور جو خطا رونما ہوتی ہے وہ اس کے ظن اور قصد سے رونما ہوتی ہے۔

شخص اور شخصیت کی خطا کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، چنانچہ بعض فقہاء مجرم کو باعتبار متعمد کے مسئول قرار دیتے ہیں جبکہ کچھ اور فقہاء اس کو باعتبار خاطی کے مسئول قرار دیتے ہیں۔

امام مالکؒ کے مسلک کے بیشتر فقہاء اور حنبلی مسلک کے فقہاء مجرم کو عامد قرار دیتے ہوئے یہ فرق کرتے ہیں کہ اگر فعل مقصود اصلاً ممنوع تھا تو فعل یا ظن کی خطاء سے مجرم کی مسئولیت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیونکہ اس نے ایک ممنوع فعل کا قصد کیا ہے اس لیے وہ متعمد مجرم ہے جیسے کسی نے زید کو مارنے کا قصد کیا لیکن خطاءً اس نے عمرو کو مار ڈالا تو وہ عمرو کا قاتل عمد متصور ہوگا اور جس شخص نے عمرو کو زید سمجھتے ہوئے مار ڈالا وہ عمرو ہی کا قاتل عمد ہوگا، لیکن اگر فعل مقصود جس فعل کا مجرم نے ارادہ کیا بذات خود ممنوع نہیں ہے تو اس فعل کی خطا یا اس کے ظن کی خطا مجرم کی مسئولیت پر اثر انداز ہوگی کیونکہ اس نے فی الواقع ایک جائز فعل کا ارادہ کیا تھا، مگر اس سے فعل یا ظن میں خطا ہو گئی تو وہ مجرم خطاکار ہے متعمد نہیں ہے، جیسے کسی نے شکار پر یا نشانے پر تیر چلایا جو خطا کر کے کسی انسان کے لگ گیا تو مجرم قتل خطا کا مرتکب متصور ہوگا، اور کسی نے حربی کو یا ایسے شخص کو جس کے خون کو رائگاں قرار دے دیا گیا ہو، تیر مارا مگر وہ خطا ہو کر کسی بے گناہ کو لگ گیا تو وہ بھی قتل خطا کا مرتکب قرار پائے گا اور جس نے عمرو کو زید سمجھتے ہوئے قتل کر ڈالا، اور زید کا خون رائگاں قرار دیا جا چکا تھا، تو اسے بھی قتل خطا کا مرتکب تصور کیا جائے گا۔[1]

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۰، ۲۴۴۔
الشرح الکبیر، للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۵۔
المغنی، ج ۹، ص ۳۲۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کے فقہاء اور امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک کے بعض فقہاء اس رائے کے قائل ہیں کہ جس شخص نے کسی کو قتل کرنے یا زخمی کرنے کا ارادہ کیا پھر اس سے فعل میں خطا ہو گئی اور اس نے کسی اور کو قتل کر دیا یا زخمی کر دیا یا اس کو گمان کی غلطی ہو گئی اور اسے بعد میں معلوم ہوا کہ جس کو اس نے قتل یا زخمی کیا وہ وہ نہیں ہے جس کا اس نے ارادہ کیا تھا تو مجرم قتل خطا اور جرح خطا کا مسئول ہے خواہ جس فعل کا اس نے ارادہ کیا تھا وہ فی ذاتہ ممنوع ہو یا نہ ہو کیونکہ جس کو مجرم نے قتل یا زخمی کیا ہے اسے قتل یا زخمی کرنے کا اس نے ارادہ نہیں کیا تھا اور اگر اسے علم ہو جاتا کہ وہ خطا کر رہا ہے تو وہ اس فعل کو نہ کرتا۔[1]

امام مالکؒ کے مسلک کے بعض فقہاء شخص کی خطا اور شخصیت کی خطا میں فرق کرتے ہیں اور یہ رائے رکھتے ہیں کہ شخص کی خطا کی صورت میں مجرم باعتبار خطا کار مسئول ہو گا خواہ اس نے جس فعل کا قصد کیا تھا وہ فی ذاتہ ممنوع ہو یا نہ ہو، جبکہ شخصیت کی خطا کی صورت میں مجرم بطور عامد مسئول ہو گا گو اس نے جس فعل کا قصد کیا تھا وہ فی ذاتہ ممنوع ہو۔

جو اصحاب فعل مقصود کے فی ذاتہ حرام ہونے کی صورت میں مجرم کو عامد تصور کرتے ہیں، ان کی رائے مصری قانون کے ماہرین کی رائے کے مطابق اور بیشتر فرانسیسی قانون کے ماہرین کی رائے کے مطابق ہے۔ اور جو اصحاب تمام صورتوں میں مجرم کو خطا کار کہتے ہیں ان کی رائے جرمنی قانون کے مطابق ہے اور جو اصحاب شخص کی خطا اور شخصیت کی خطا میں فرق کرتے ہیں ان کی رائے بعض فرانسیسی ماہرین کی رائے کے مطابق ہے۔[2]

۳۰۵۔ مسئولیت پر نسیان کے اثرات:

نسیان کے معنی یہ ہیں کہ بوقت ضرورت ذہن میں کسی شے کا استحضار نہ ہو۔ شریعت اسلامیہ نے نسیان کو خطا کے ساتھ ملا کر بیان کیا ہے چنانچہ ارشاد الٰہی ہے:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا۔ (البقرۃ ۲:۲۸۶)

اے ہمارے پروردگار! ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۴۔ نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۳۴۔ الاقناع، ج ۴، ص ۱۶۸۔ المغنی، ج ۹، ص ۳۳۹۔

[2] کامل مرسی وسعید مصطفیٰ، شرح قانون العقوبات، ص ۳۵۶ مابعد۔ علی بدوی، القانون الجنائی، ص ۳۵۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور رسولؐ کا ارشاد ہے :۔

"میری امت سے خطا اور نسیان معاف کر دیئے گئے "۔

فقہاء کرام کا نسیان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض کی رائے ہے کہ نسیان عبادات اور عقوبات کا ایک عام عذر ہے اور شریعت اسلامیہ کا عام اصول یہ ہے کہ جو شخص بھول کر کسی ممنوع فعل کا ارتکاب کرے تو اس پر نہ گناہ ہے اور نہ سزا۔ مگر ناسی (بھول جانیوالے) سے اگر قوتِ جوابداری، مسئولیت رفع کر لی گئی ہے تو اس سے دیوانی مسئولیت ختم نہیں کی گئی کیونکہ انسانی جان و مال کو شریعت نے معصوم (محفوظ) قرار دیا ہے اور شرعی عذر کا ان تحفظات سے کوئی تصادم نہیں ہے [1]

اس رائے کا مطلب یہ ہے کہ اگر ناسی کو وقت ارتکاب فعل یہ یاد نہیں ہے کہ یہ فعل حرام (ممنوع) ہے اور وہ اس فعل کا ارتکاب کر لیتا ہے تو اس پر سزا تو نہیں ہے مگر اس سے واجبات ساقط نہیں ہوتے بلکہ جب ناسی کو یاد آئے تو اسے ان واجبات کو پورا کرنا ہے ورنہ اس پر مقررہ سزا جاری ہوگی۔

بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ نسیان آخرت کے مواخذے کے لئے عذر ہے کیونکہ سزائے آخرت قصد و ارادے پر ہے جبکہ ناسی کا قصد و ارادہ نہیں ہوتا۔ دنیاوی احکام کے لحاظ سے نسیان عذر متصور نہیں ہوگا، سوائے ان امور کے جو حقوق اللہ سے متعلق ہوں۔ حقوق اللہ میں نسیان اس شرط کے ساتھ عذر متصور ہوگا کہ ارتکاب فعل کا کوئی طبعی محرک موجود ہو اور ناسی کو یاد دلانے والا کوئی امر موجود نہ ہو۔ جیسے روزے دار بھول کر کچھ کھالے تو کھانا انسانی طبیعت بھی ہے اور کوئی امر یاد دلانے والا بھی موجود نہیں ہے : جبکہ افراد سے متعلق حقوق میں نسیان بطور عذر کسی صورت میں بھی قابل قبول نہیں ہے [2]

کچھ جرائم بلاشبہ ایسے ہیں جو حقوق اللہ سے متعلق ہیں جیسے زنا اور مے نوشی وغیرہ مگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان جرائم کا وجود بذات خود بڑا کمیاب ہے جن میں نسیان کو عذر شرعی تسلیم کر لیا گیا ہو، کیونکہ ایک فعل ممنوع کا بھول جانا بھی نادر الوجود ہے اور پھر یہ بھی شرط ہے کہ جس جرم کو مجرم کر رہا ہے ۔

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۲ ص ۱۴۲ ۔ الغزالی، المستصفیٰ، ج ۱، ص ۸۴ ۔
الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۲۱۷ ۔ ابن حزم الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۱۴۹ و ما بعدہ

[2] الخضری اصول الفقہ، ص ۱۱۱ ۔
مجلۃ القانون والاقتصاد السنۃ الاولیٰ ص ۴۷، ۳ ۔
الاشباہ والنظائر ص ۱۶۶ ۔ ۱۶۷ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کا طبعی محرک بھی موجود ہو اور ایسا کوئی امر موجود نہ ہو جو ناسی کو یاد دلائے اس صورت حال کی مثال کا اس طرح تصور کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص حال ہی میں مسلمان ہوا اور اسے پیاس لگی تو اس نے بھول کر شراب پی لی یا کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی اور زمانہ عدت میں بھول کر اس سے تعلق قائم کر لیا۔

مندرجہ بالا دونوں ہی آراء کی روشنی میں صرف نسیان کا دعوی مجرم کو سزا کی معافی کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ سب سے پہلے یہ امر ناگزیر ہے کہ مجرم یہ ثابت کرے کہ اس نے ارتکاب جرم نسیاناً کیا ہے جو ظاہر ہے کہ بڑا دشوار ہے۔ اسی لئے نسیان کی بحث جرائم کے ضمن میں زیادہ اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ بات نادر الوقوع ہے کہ کوئی شخص کسی منضبط دلیل کے ذریعے یہ ثابت کر دے کہ اس سے ارتکاب جرم نسیاناً کیا ہے۔

دوسری رائے کے مطابق نسیان سے واجبات ساقط نہیں ہوتے بلکہ بدستور اس کے ذمے باقی رہتے ہیں لیکن اگر ناسی پر سزائے حد لازم آ رہی ہو تو اس کے لئے نسیان بطور شبہ متصور ہو گا اور حد ساقط ہو کر اس کی جگہ تعزیری سزا آ جائے گی تو دوسری رائے کے مطابق جرائم پر نسیان کا اثر صرف اس حد تک محدود ہے کہ بعض حالات میں ناسی (بھول جانیوالے) کی سزا معاف ہو جائے اور کچھ حالات میں سزا سے حد ساقط ہو جائے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۷۔ جرم پر راضی ہونے کے فوجداری مسئولیت پر اثرات:۔

۴۰۶۔ جرم پر راضی ہونے کے فوجداری مسئولیت پر اثرات:۔

شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہوئی یا جو ہدف جرم بنا ہے) اگر جرم پر راضی ہو اور مجرم کو اس کے ارتکاب کی اجازت دیدے تو بھی وہ جرم مجرم کے لئے جائز نہیں ہوتا اور نہ اس رضا کا مجرم کی فوجداری مسئولیت پر کوئی اثر پڑتا ہے، الایہ کہ مجنی علیہ کی اس رضا سے جرم کا کوئی رکن ساقط ہو جائے، جیسے چوری اور غصب کیونکہ ان دونوں جرائم کا ایک اساسی رکن یہ ہے کہ مجنی علیہ (ہدف جرم) کی مرضی کے بغیر مال لیا جائے، اگر مجنی علیہ خود راضی ہے کہ اس کا مال لے لیا جائے تو یہ فعل جائز ہے اور جرم نہیں رہتا۔

نفس اور مادون النفس پر اعتداء (یعنی قتل اور زخمی کرنے) کے جرائم کے علاوہ تمام جرائم میں یہ اصول پوری جبر رسی کے ساتھ منطبق کیا گیا ہے، اور تقاضائے منطق یہ تھا کہ یہ اصول نفس اور مادون النفس پر اعتداء (یعنی قتل جرح اور ضرب) کے جرائم میں بھی جاری ہوتا کیونکہ قتل، جرح اور ضرب کے جرائم میں تو مجنی علیہ کی رضا سے جرم کا کوئی رکن ساقط بھی نہیں ہوتا مگر جو بات ان جرائم پر اصول بالا کی تطبیق میں مانع ہے وہ ایک اور اصول ہے جو ان جرائم کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ ہے کہ ان جرائم میں مجنی علیہ اور اس کے ورثاء کو نفس اور مادون النفس پر جنایت کی اصل سزا کو معاف کر دینے کا حق حاصل ہے۔ وہ قصاص معاف کر کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیت قبول کر سکتے ہیں، یا قصاص اور دیت دونوں معاف کر سکتے ہیں۔ جس کے بعد اگر ولی امر جسے حق قانون سازی حاصل ہے (حاکم) اگر مناسب خیال کرے تو مجرم کو تعزیری سزا دے سکتا ہے۔

ان دونوں اصولوں کی تطبیق کے دائرہ کار میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے جیسا کہ ان اصولوں کے پیش نظر قطع اور جرح کے جرائم میں ان کے آراء میں اختلاف ہے، اس لئے ہم پہلے رضا بالقتل (قتل پر راضی ہونا) کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں اور اس کے بعد قطع اور جرح پر راضی ہو جانے کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

۳۰۷۔ قتل پر رضامندی :-

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ قتل کی اجازت دے دینے سے قتل جائز نہیں ہو سکتا، اس لیئے کہ تحفظ جان اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک اس کے بارے میں نص موجود نہ ہو، ظاہر ہے کہ اجازت قتل کے جواز کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیئے اس اجازت کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا اور فعل بدستور ناجائز رہے گا اور اس پر باعتبار قتل عمد سزا جاری ہوگی۔ ان فقہاء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ اس قسم کے اذن کی صورت میں مجرم پر کیا سزا جاری کی جائے گی، امام ابو حنیفہ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مجرم سے سزائے قصاص ساقط ہو جائے گی اور اذن کو قتل میں شبہ تصور کرتے ہوئے دیت کی سزا دی جائے گی کیونکہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے کہ "شبہات میں حدود ساقط کر دو" اور قصاص کا حد میں شمار ہے اور جب شبہ ایسے جرم کے رکن ساز فعل میں واقع ہو جائے جس کی حد قصاص ہو تو مجرم سے یہ حد ساقط ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ اذن (اجازت) میں شبہ بن جانے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیئے قصاص ساقط نہیں ہوگا بلکہ سزائے قصاص بدستور باقی رہے گی [1]

امام مالکؒ کے مسلک کی راجح رائے یہ ہے کہ اجازت قتل سے قتل جائز نہیں ہوتا اور نہ اس کی سزا ساقط ہوتی ہے اگرچہ مجنی علیہ (مقتول) نے مجرم کو اپنا خون پہلے ہی معاف کر دیا ہو، کیونکہ اس نے ایسا حق معاف کیا ہے جو مرنے کے بعد خود اس کے پاس نہ رہا، اس اساس پر مجرم قاتل عمد ہی متصور ہوگا۔ اس رائے کے قائل بعض اصحاب اجازت قتل کو شبہ نہیں قرار دیتے اور سزائے قصاص کے قائل ہیں، جبکہ بعض دیگر اصحاب اذن کو شبہ متصور کرتے ہوئے قصاص کو ساقط کرنے اور قصاص کی جگہ دیت کے لازم ہونے کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے مسلک کی غیر راجح رائے۔ جس کو ابن عرفہ نے سحنون کی جانب منسوب کیا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ۲۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ اذنِ قتل سے قتل تو جائز نہیں ہوتا مگر سزائے قصاص اور سزائے دیت دونوں ساقط ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ تعزیر جاری ہو سکتی ہے، مگر العتبیہ[1] میں سحنون کی مشہور رائے یہ مذکور ہے کہ اذن سے شبہ پیدا ہو جانے کی بناء پر مجرم سے سزائے قصاص ساقط ہو جائے گی اور اس پر دیت لازم آئے گی۔[2]

امام شافعیؒ کے مسلک میں اس ضمن میں دو رائیں پائی جاتی ہیں، پہلی رائے یہ ہے کہ اجازتِ قتل سے قصاص اور دیت دونوں ساقط ہو جاتے ہیں مگر خود فعلِ قتل جائز نہیں ہوتا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اجازتِ قتل سے نہ قتل جائز ہوتا ہے اور نہ سزا ساقط ہوتی ہے۔ اس رائے کے حامل بعض اصحاب اذن کو قصاص کا ساقط کرنے والا شبہ قرار دیتے ہیں، اور دیت کو لازم کرتے ہیں۔ اور بعض دیگر اذن کو شبہ نہیں قرار دیتے اور قصاص لازمی سمجھتے ہیں۔[3]

امام احمدؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اجازتِ قتل سے سزا ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ مجنی علیہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سزا کو معاف کر دے اور قتل کی اجازت سزائے قتل کو معاف کر دینے کے مساوی ہے[4] اور یہ وہی توجیہ ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک میں پہلی رائے کے قائلین بیان کرتے ہیں۔

۳۰۸۔ جرح اور قطع پر رضامندی:-

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ قطع (ہاتھ یا پیر وغیرہ کاٹ دینے) اور جرح (زخمی کر دینے) کی اجازت سے ان کی سزا ختم ہو جائے گی، کیونکہ اعضاءِ انسانی کی نوعیت مال کی سی ہے اور تحفظِ مال صاحبِ مال کا حق ہے اس لیے قطع اور جرح کی سزا کا سقوط اجازت کی صورت میں محتمل ہے۔ ان فقہاء کرام کے یہاں اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ قطع اور جرح سے موت واقع ہو جائے، اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں یہ فعل قتلِ عمد ہے، کیونکہ اجازت قطع اور جرح کی تھی مگر موت واقع ہو جانے سے معلوم ہوا کہ یہ قطع اور جرح نہیں تھا بلکہ قتل تھا، اس لیے اس پر قتلِ عمد کی سزا ہے مگر چونکہ اجازتِ قتل شبہ متصور ہوئی ہے اس لیے قصاص ساقط ہو جائے گا اور دیت بطور سزا لازم آئے گی۔ امام ابویوسفؒ اور محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر جرح یا قطع سے موت واقع ہو جائے تو سوائے تعزیر کے مجرم پر اور کوئی سزا

---

[1] امام مالکؒ کے مسلک کی ایک فقہی کتاب کا نام ہے۔

[2] الحطاب، مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۳۵-۲۳۶۔ للدردیر، الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۲۱۳۔

[3] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۴۸۔

[4] الاقناع، ج ۴، ص ۱۷۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

نہیں ہے کیونکہ جرح یا قطع کو معاف کر دینا اس امر پر منتج ہے کہ ان جرائم کے نتیجے یعنی قتل کو بھی معاف تصور کیا جائے۔[1]

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قطع اور جرح کے اذن (کاٹنے اور زخمی کرنے کی اجازت) کا کوئی اعتبار نہیں ہے سوائے اس صورت کے کہ مجنی علیہ واردات (قطع یا جرح) کے بعد بھی مجرم کو بری قرار دے، اگر وہ واردات (قطع عضو یا جرح) کے بعد مجرم کو بری نہیں قرار دیتا تو مقررہ سزا قصاص لازم آئے گی اور اگر کسی سبب شرعی کے تحت قصاص کی سزا نہ جاری ہو سکتی ہو تو دیت لازم آئے گی اور اگر مجنی علیہ واردات کے بعد بھی مجرم کو بری قرار دینے پر برقرار رہے تو اصل مقررہ سزا قصاص اور دیت ساقط ہو کر اس کی جگہ تعزیر آ جائے گی بشرطیکہ قطع عضو یا زخمی کرنے سے موت نہ واقع ہو اگر موت واقع ہو گئی تو مجرم کو قاتل عمد تصور کر کے اس پر قتل عمد کی سزا جاری کی جائے گی۔[2]

مسلک شافعی میں جرح اور قطع عضو کی اجازت سے ان جرائم کی سزا بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے سوائے اس کے کہ معاشرہ اس کو تعزیری سزا دینا مناسب تصور کرے، اور اگر زخمی کرنے اور قطع عضو سے موت واقع ہو جائے تو امام شافعیؒ کے مسلک کے بعض فقہاء اس امر کے قائل ہیں کہ مجرم قتل عمد میں مسئول ہے مگر شبہ اذن کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے گا اور دیت بطور سزا باقی رہ جائے گی مگر دیگر فقہاء مسلک کی رائے یہ ہے کہ سزا بدستور ساقط رہے گی کیونکہ موت اس فعل کے نتیجے میں واقع ہوئی ہے جس کی اجازت دیدی گئی تھی اور اجازت سے سزا ساقط ہو جاتی ہے۔[3]

امام احمدؒ کے نزدیک جرح اور قطع کی اجازت سے ان جرائم کی سزا بھی اسی طرح ساقط ہو جائے گی جس طرح قتل کی اجازت سے سزائے قتل، گو اجازت سے فعل حرام جائز نہیں ہوتا، لیکن چونکہ مجنی علیہ کو سزا کے ساقط کر دینے کا حق حاصل ہے جو اس نے اپنی اجازت سے ساقط کر دی اس لیے سزا موقوف ہو گئی۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۶، ۲۳۷۔

[2] للدردیر، الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۲۱۳، ۱۱

[3] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۴۸، ۲۹۶۔
تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

[4] الاقناع، ج ۴، ص ۲۷۱۔

www.KitaboSunnat.com

۳۰۹۔ قتل اور جرح کی اجازت کے بارے میں فقہاء کرام کے اختلافات کی وجوہات ۱ء

اس مسئلے میں اختلاف کی اساس یہ ہے کہ مجنی علیہ اور اس کے اولیاء کو قتل اور جرح کی سزائیں معاف کر دینے کا حق حاصل ہے ان جرائم کی اصل سزا قصاص ہے اگر قصاص کسی سبب شرعی کی بناء پر جاری نہ ہو سکے تو اس کی جگہ دیت کی سزا آجاتی ہے ۔ مجنی علیہ اور اس کے اولیاء بہر صورت قصاص معاف کر کے دیت قبول کر سکتے ہیں ۔ یا قصاص اور دیت دونوں معاف کر سکتے ہیں ، اگر صاحب حق نے قتل یا جرح کی مقررہ سزا معاف کر دی تو صرف تعزیری سزا باقی رہ جائے گی جو اگر حکمراں چاہے تو معافی کی صورت میں جاری کر سکتا ہے ۔

قتل کی اجازت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف اسی اساس پر قائم ہے ، چنانچہ جن فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اجازت سے سزا معاف ہو جاتی ہے انہوں نے اس اجازت کو پیشگی معاف کر دینا تصور کیا ہے اور اس پیشگی معافی پر سزا ساقط کر دی ہے اور جن فقہاء نے یہ رائے اختیار کی کہ اجازت سے سزا ساقط نہیں ہوتی تو انہوں نے اجازت کو عفو مقدم (پیشگی معافی) تصور نہیں کیا ہے کیونکہ معافی کے لئے تو ضروری ہے کہ قتل وجود میں آ چکا ہو تو اگر قتل کے وجود میں آنے سے پہلے ہی معاف کر دیا تو یہ معافی درست نہیں ہے اس لیئے کہ معافی کا محل ہی موجود نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ مجنی علیہ کے معاف کر دینے کا حق جرم کے واقع ہو جانے کے بعد پیدا ہوتا ہے تو اگر وقوع جرم سے قبل ہی معاف کر دیا تو یہ معافی لغو ہے اور اس لئے لغو ہے کہ اس کے معاف کر دینے کا حق پیدا ہی نہیں ہوا تو اس نے معاف کیسے کر دیا ؟ اور جن اصحاب نے اجازت کی صورت میں واقع ہونے والے قتل کی سزا دیت قرار دی ہے انہوں نے اجازت قتل کو حد کے اندر شبہ گردانتے ہوئے قصاص کو ساقط سمجھا ہے اور جنہوں نے قصاص کو برقرار رکھا ہے انہوں نے اذن کو حد کا ساقط کر دینے والا شبہ تصور نہیں کیا ہے ۔

رہ گیا ان زخموں کا معاملہ جن سے موت واقع نہ ہو ، تو اس صورت میں جن فقہاء نے سزا کو ساقط قرار دیا ہے انہوں نے جرح یا قطع کی اجازت کو عفو مقدم (پیشگی معافی) سمجھا ہے اور اسے درست قرار دیا ہے کیونکہ یہ معافی جرم قطع یا جرح کے اختتام تک باقی رہی ۔ اور جن فقہاء نے سزا کے عدم سقوط کا قول اختیار کیا ہے انہوں نے پیشگی اجازت کو باطل سمجھا ہے کیونکہ اس کا محل موجود نہیں ہے اور سزا کے اسقاط کی یہ شرط عائد کی ہے کہ جرح یا قطع کے پورا ہو جانے کے بعد مجنی علیہ مجرم کو بری قرار دے ۔

جن فقہاء نے جرح (زخم) کے نتیجے میں واقع ہونے والی موت کی سزا ساقط کر دی ہے انہوں نے موت کو جرح کا نتیجہ قرار دیا اور کہا کہ جرح کی اجازت مجنی علیہ نے دیدی تھی ، اس لیے جرح کے نتیجے کا بھی وہی حکم ہو گا جو خود جرح کا ہے اور جن فقہاء نے جرح کے نتیجے میں واقع ہونے والی موت پر سزا لازم سمجھی ہے تو ان کی رائے میں اجازت صرف جرح تک محدود تھی قتل کی اجازت نہ تھی ؛ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو فعل قتل ہو گیا ہے تو اس میں اجازت نہیں سمجھی جائے گی، مگر یہ اذن باطل بھی بہر حال قصاص کو ساقط کر دینے والا شبہ متصور ہو گا۔

۱۰۱۳ - شریعت اسلامیہ اور قانون کا موازنہ:-

مروجہ قوانین میں عام اصول یہ ہے کہ مجنی علیہ (مقتول) کے جرم قتل پر راضی ہو جانے سے نہ تو فعل قتل جائز ہوتا ہے اور نہ اس کی سزا ختم ہوتی ہے الا یہ کہ مجنی علیہ کی اجازت سے جرم کے ارکان میں سے کوئی رکن معدوم ہو جائے۔ اس اصول کی حد تک قوانین شریعت اسلامیہ سے متفق ہیں مگر یہ قوانین بعض ایسے جرائم کو رضامندی فریقین سے معدوم قرار دے دیتے ہیں، جن میں رضامندی سے جرم کی نوعیت میں قطعاً کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ جیسے زنا پر رضامندی سے زنا کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا اور نہ رضامندی سے زنا کا منافی اخلاق اور خلاف عادت جرم، اخلاق سے ہم آہنگ اور پسندیدہ عادت بن جاتا ہے۔ یہی صورت عمل قوم لوط اور ہتک عزت میں ہے۔ یہ جزئیات نہ صرف یہ کہ اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں بلکہ یہ خود اس قانونی اصول کے بھی برخلاف ہیں جو اوپر مذکور ہوا ہے۔ کیونکہ اس اصول میں بھی یہی بات پیش نظر ہے کہ رضامندی سے جرم کا کوئی رکن طبعی متاثر ہوتا ہو، جیسا کہ چوری میں ہوتا ہے کہ اگر صاحب مال اپنے مال کی چوری پر رضامند ہو جائے تو اس رضامندی سے جرم سرقہ کا رکن ہی معدوم ہو جاتا ہے، مگر زنا کی رضامندی جرم زنا پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوتی اور رضا اور عدم رضا دونوں صورتوں میں عرف عام میں، عادات، اخلاق اور معاشرتی آداب کے لحاظ سے زنا زنا ہی رہتا ہے۔

اس مقام پر یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی رو سے مجنی علیہ کی قتل، قطع اور جرح پر رضامندی کا جرم کی ساخت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، بلکہ اس رضامندی کا اثر صرف اسقاط سزا تک محدود ہے اور یہ اسقاط سزا بھی اس لئے نہیں ہے کہ مجنی علیہ اور اس کے اولیاء جرم پر رضامند ہیں بلکہ اس لئے ہے کہ مجنی علیہ اور اس کے اولیاء کو سزا کے معاف کر دینے کا حق حاصل ہے۔

شریعت اسلامیہ نے مجنی علیہ اور اس کے اولیاء کو جو معافی کا حق مندرجہ بالا جرائم میں دیا ہے وہ مروجہ قوانین کے لئے اجنبی نہیں ہے بلکہ خود مروجہ قوانین نے مجنی علیہ کو سزا کے معاف کر دینے کا حق دیا ہے اور اس حق کی تطبیق ان جرائم میں کی ہے جو عزت سے متعلق ہوں مثلاً مصری قانون نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی زناکار بیوی کی سزا معاف کر دے، چنانچہ مصری قانون کی رو سے شوہر کے معاف کرنے پر سزا ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ سزا کا حکم بھی جاری ہو چکا ہو اور نفاذ سزا بھی شروع ہو چکا ہو، مگر اس مسئلے میں شریعت اور قانون میں ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ شریعت اسلامیہ نے مجنی علیہ اور اس کے ورثاء کو صرف سزائے اصلی

www.KitaboSunnat.com

(عقوبتِ اصلیہ) (یعنی قصاص اور دیت) کے معاف کر دینے کا حق دیا ہے اور اس عقوبت اصلیہ کے معاف کر دینے سے مطلقاً اجرائے سزا کا معاشرے کا حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ اگر معاشرتی مفاد متقاضی ہو تو معافی کے باوجود مجرم کو سزائے اصلی سے کمتر کوئی سزا جاری کی جاسکتی ہے کیونکہ جرائم قتل اور جرح میں معافی سے مجنی علیہ کا بدلے کا حق ساقط ہو جاتا ہے یا شدید ترین سزا کی جگہ ذرا ہلکی سزا لے لیتی ہے مگر اس معافی سے سزا بالکلیہ ساقط نہیں ہوتی جبکہ مصری قانون کی رو سے شوہر کے اپنی زناکار بیوی کے معاف کر دینے سے سزا بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے اور کوئی بھی سزا اس کے اوپر جاری نہیں کی جاسکتی اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے مجنی علیہ کو جو حق معافی دیا ہے وہ مفاد عامہ کی قید سے مقید ہے جبکہ قوانین مروجہ مجنی علیہ کو جو حق معافی دیتے ہیں وہ غیر مشروط ہے۔

اگرچہ مروجہ قوانین نے جرائم قتل، جرح اور ضرب میں مجنی علیہ کو معافی کا حق نہیں دیا ہے مگر ان قوانین میں بھی مجنی علیہ کے ان جرائم کو معاف کر دینے کے وہی اثرات مرتب ہوتے ہیں جو اس مسئلے میں نظریہ شریعت سے مرتب ہوتے ہیں، کیونکہ قوانین میں بالعموم قتل اور جرح کی دو دو سزائیں ہوتی ہیں اور عدالت کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرے یا مجرم اور جرم کے حالات کے پیش نظر سخت سزا کی بجائے نرم سزا اختیار کرے، اور مجنی علیہ اور اس کے اولیاء کا معاف کر دینا ایسے اہم حالات (ظروف) ہیں جو مجرم پر سزا میں تخفیف کے متقاضی ہیں جیساکہ معاف کر دینا طبعاً اس امر کا متقاضی ہے کہ جرم کا دیوانی معاوضہ (مثلاً دیت) ساقط کر دیا جائے۔ غرض اس طرح عملی طور پر معافی کے قانون میں بھی وہی نتائج ظہور پذیر ہوتے ہیں جو شریعت اسلامیہ میں ظاہر ہوتے ہیں۔

بعض مروجہ قوانین، جیسے جرمنی کا قانون، قتل اور آغاز قتل کے جرم میں مجنی علیہ کی رضا کو سزا پر موثر تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس صورت قتل اور مجنی علیہ کی رضا کے بغیر محض قتل میں فرق کرتے ہوئے مجنی علیہ کی رضا سے ہونے والے جرم کو ایک جداگانہ نوعیت کا جرم قرار دیتے اور اس پر قتل عمد سے کمتر سزا دیتے ہیں۔ یہ قانونی اصول بہرحال شریعت اسلامیہ کے نظریئے کی تطبیق ہیں۔

شریعت اسلامیہ کا نظریہ اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں اس مشکل کا آسان ترین حل موجود ہے جس میں دور جدید کی عدالتیں اور قانون دان گرفتار ہیں۔ اور وہ مشکل ہے ایک ناامید دائمی مریض کو مرض کی شدتوں سے نجات دلانے کے لئے قتل کر دینا۔

۴۱۱۔ خودکشی اور فوجداری مسئولیت :۔

شریعت اسلامیہ نے خودکشی کو بھی اسی طرح حرام قرار دیا ہے جس طرح قتل کو حرام قرار دیا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اس کی تحریم قرآن اور سنت دونوں میں وارد ہے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۔ (الاسراء ۳۳)

اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر۔

اور ارشاد ہے ۔

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۔ (النساء ۲۹)

اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو بیشک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے۔

اور رسول اللہ ؐ کا ارشاد ہے۔

" جس نے اپنے آپ کو لوہے (آلۂ دھاردار) سے قتل کیا تو وہ لوہا جہنم میں بھی اس کے ہاتھ میں ہوگا اور وہ ہمیشہ ہمیشہ اسے اپنے آپ کو پیٹ میں مارتا رہے گا، جس نے اپنے آپ کو زہر کھا کر ہلاک کیا تو جہنم میں اس کے ہاتھ میں زہر ہوگا وہ اس سے ہمیشہ اپنے آپ کو ہلاک کرتا رہے گا اور جس نے اپنے آپ کو پہاڑ پر سے لڑھکا کر ہلاک کیا وہ جہنم میں ہمیشہ اپنے آپ کو پہاڑ پر سے لڑھکا کر ہلاک کرتا رہے گا۔"

شریعتِ اسلامیہ میں خودکشی عمداً اور خطاً دونوں طرح حرام ہے۔ اب اگر جرم خودکشی مکمل ہو جائے اور خودکشی کرنے والا مر جائے تو پھر کوئی سزا نہیں ہے کیونکہ موت سے سزا ساقط ہو جاتی ہے، البتہ کفارہ کے بارے میں فقہاء کرام میں اختلاف ہے امام مالکؒ ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کی ایک رائے کے مطابق قتل النفس (خودکشی) میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ عمداً اور خطاً دونوں طرح خودکشی میں مرنے والے کے مال میں کفارہ لازم ہے۔ امام احمدؒ کے مسلک کے بعض فقہاء بھی امام شافعیؒ کی رائے کے قائل ہیں مگر وہ کفارہ اس شخص کے مال میں واجب سمجھتے ہیں جس نے خطاً خودکشی کی ہو[۱]۔ کفارہ ایک تعبدی سزا ہے جس سے مجرم کی ذاتی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے اور جس نے بھی خودکشی کرنیوالے کے مال میں کفارہ لازم قرار دیا ہے اس نے اسی پہلو کو مدنظر رکھا ہے۔

---

[۱] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۹۵ ، نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۳۶۵، ۳۶۶
المغنی، ج ۱۰، ص ۳۸، ۳۹ ، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۵۲۔
شرح للدردیر ج ۴، ص ۲۵۴ ، مواہب الجلیل، ج ۶، ۲۶۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خودکشی کی تحریم اس امر کی متقاضی ہے کہ اس جرم میں شریک بھی مستحق سزا گردانا جائے خواہ اس نے شرکت بذریعہ تحریض کی ہو یا اس نے اتفاق و اعانت کی ہو۔

اگر جرم خودکشی مکمل نہ ہو اور اس کی کوشش کرنے والا زندہ بچ جائے تو وہ اقدام خودکشی پہ سزا کا مستحق ہوگا اور اگر اس جرم میں کوئی شریک ہوگا تو وہ بھی مستحق سزا ہوگا اور سب کو تعزیری سزا دی جائیگی۔

خودکشی کی حرمت، اقدام خودکشی اور اس جرم میں اشتراک پہ سزا کے بارے میں شریعت اسلامیہ کے طریقہ کار سے جملہ مروجہ قوانین جیسے انگلستانی، سوڈانی اور اطالوی وغیرہ متفق ہیں۔ البتہ مصری اور فرانسیسی قوانین خودکشی کو جرم تصور نہیں کرتے اس لئے جرم خودکشی میں اشتراک بھی جرم نہیں ہے۔

۳۱۲۔ اپنی ذات کو مجروح کرنا یا اذیت پہنچانا:۔

شریعت اسلامیہ نے اس بات کو حرام قرار دیا ہے کہ کوئی شخص عمداً یا خطأً اپنی ذات کو اذیت پہنچائے یا اپنے آپ کو زخمی کرے یا اپنا کوئی عضو کاٹ ڈالے وغیرہ۔ اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی فعل کرے گا تو وہ تعزیری سزا کا مستحق ہوگا۔ چونکہ اپنے آپ کو اذیت پہنچانا شرعاً جرم ہے اس لئے اس جرم میں اشتراک بھی جرم ہے۔

اس مسئلے میں متعدد قوانین شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں البتہ بعض قوانین (جیسے قانون مصر) اصابت نفس (اپنے آپ کو اذیت دینے) کے جرم کو مخصوص حالات میں معین لوگوں تک محدود کرتے ہیں۔

۳۱۳۔ مبارزت اور فوجداری مسئولیت:۔

دو شخصوں کے درمیان باہمی قتل وقتال کو مبارزت کہا جاتا ہے جو پہلے سے طے شدہ منصوبے کے تحت بھی ہو سکتا ہے اور اتفاقاً بھی ہو سکتا ہے۔ مبارزت میں مدمقابل دونوں شخص ایک دوسرے کو قتل کرنا چاہتے ہیں۔ کبھی یہ نیت ہوتی ہے کہ مدمقابل کو اس قدر زخمی کر دیا جائے کہ وہ مقابلہ جاری نہ رکھ سکے، مبارزت میں کوئی ہتھیار مخصوص نہیں ہوتا۔ بلکہ تلواروں سے یا خنجروں سے، یا آتشی ہتھیاروں سے یا لاٹھیوں سے یا صرف ہاتھوں سے یہ مقابلہ لڑا جا سکتا ہے۔ اہم بات یہی ہے کہ مبارزت میں ہر مدمقابل دوسرے ساتھی کو جان سے مارنا یا زخمی کرنا یا اسے اذیت دینا چاہتا ہے۔ اگر مبارزت کا مقصد صرف مہارت اور اظہار برتری ہو اور ایذا رسانی اس میں مقصود نہ ہو تو وہ ان بہادری کے کھیلوں میں سے ہے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے اور جن کے بارے میں ہم بعد ازاں گفتگو کریں گے۔

مگر ایسی مبارزت جس سے ایذا رسانی، زخمی کرنا اور قتل کرنا مقصود ہو تو وہ از روئے شریعت حرام ہے۔ اس لیئے از روئے شریعت اسلامیہ اگر دو اشخاص نے باہم مبارزت (مقابلہ) کی اور ایک نے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوسرے کو قتل کر دیا تو قاتل نے اگر عمداً قتل کیا ہے تو وہ قاتل عمد ہے اور اگر اس نے مدمقابل کی موت کی نیت سے اسے زخمی کیا اور وہ ان زخموں کے سبب مرگیا تو بھی قاتل ، قاتل عمد ہے ۔ اور اگر اس نے مدمقابل کو بیکار کرنے کی نیت سے زخمی کیا اور اس کے قتل کی نیت نہیں کی تو وہ جارح عمد ہے اور اگر ان زخموں سے اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ قاتلِ شبہ عمد ہے ۔

شریعت اسلامیہ میں مدمقابل کی ایذا رسانی کے لئے مبارزت صرف جنگ میں جائز ہے ، جنگ میں محارب کے ساتھ مبارزت بھی جائز ہے اور اسے قتل کرنا ، زخمی کرنا اور ایذا پہنچانا بھی جائز ہے ، کیونکہ محارب کا خون رائگاں ہے ، اسی طرح بوقت جنگ باغی مسلمان سے بھی مبارزت جائز ہے کیونکہ وقت جنگ باغی کا خون بھی رائگاں ہوتا ہے ۔

خود رسول اللہؐ کو جنگ احد میں دعوت مبارزت دی گئی اور آپؐ نے اسے قبول فرمایا اور جنگ بدر اور جنگ خندق کے مواقع پہ صحابہ کو اجازت دی کہ وہ مبارزت طلب کریں ۔ چنانچہ فقہاء کرام مبارزت کو جائز کہتے ہیں خواہ مسلمان سپاہی نے اس کی ابتداء کی ہو یا مبارزت کی دعوت قبول کی گئی ہو ۔ مگر امام ابوحنیفہؒ مسلمان سپاہی کے لئے مبارزت میں پہل کو جائز نہیں سمجھتے کیونکہ ان کی نظر میں مبارزت طلبی دست درازی اور سرکشی ہے جبکہ دیگر فقہاء کی نظر میں مبارزت طلبی میں پہل قوت کا اظہار اور دشمن کو خوف زدہ کر دینے کے لئے درست ہے ۔[1]

حرام مبارزت کی دو حالتوں میں فرق کرنا ضروری ہے ۔ پہلی حالت تو یہ ہے کہ دونوں مدمقابل اپنے ساتھی کو اپنا خون معاف کر دیں ، اس حالت میں وہ قواعد منطبق ہوں گے ، جو مجنی علیہ کے قتل اور جرح کی رضامندی سے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔ دوسری حالت یہ ہے کہ مدمقابل ایک دوسرے کو اپنا خون معاف نہ کریں اس حالت میں قاتل یا جارح پہ قتل اور جرح سے متعلق نصوص نافذ ہوں گی ، اس حالت میں مبارزت پہ اتفاق کا لازمی سزا پہ کوئی اثر نہیں پڑے گا ۔ کیونکہ مبارزت پہ اتفاق کے معنی قتل اور جرح پر رضامند ہو جانے کے نہیں ہیں ۔

شریعت میں مبارزت ان عمومی نصوص کے تابع ہے جو قتل اور جرح کو حرام کرنے والی ہیں کیونکہ مبارزت قتل اور جرح ہی پہ منتج ہوتی ہے ۔ ایسی بھی نصوص موجود ہیں جن کو تحریم مبارزت کے لئے

---

[1] الاحکام السلطانیہ ، ص ۴۱ ۔ ومابعد ۔ الحطاب ، مواہب الجلیل ، ج ۳ ۔ ص ۳۵۹ ۔ اسنی المطالب ، ج ۴ ، ص ۱۹۲ ۔ المغنی ج ۱۰ ، ص ۳۹۴ ومابعد ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دلیل بنایا جاسکتا ہے، جیسے ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا کہ:-

اگر دو مسلمان اپنی تلواروں سمیت آپس میں مقابلے پر اتر آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ قاتل تو ٹھیک ہے مگر مقتول کیوں جہنمی ہے۔ فرمایا اس لئے کہ وہ خود اپنے ساتھی کے قتل کے درپے تھا۔"

نیز ارشاد ہے۔

"مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اس سے قتال کفر ہے۔"

اس کے باوجود مبارزت سے متعلق ان خصوصی نصوص کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ قتل اور جرح سے متعلق عام نصوص سے بھی مبارزت کی تحریم ثابت ہو جاتی ہے۔

اگر مبارزت کے نتیجے میں کوئی ایک مدمقابل قتل ہو جائے یا زخمی ہو جائے تو یہ قتل یا جرح صرف فاعل کی جانب منسوب ہوگا دونوں کی جانب منسوب نہیں ہوگا اور دونوں کا مبارزت پر اتفاق اور دونوں کے مقابلے کے نتیجے میں قتل اور جرح کے واقع ہونے کو اس صورت پر قیاس نہیں کیا جائے گا جس صورت میں دو آدمی باہم ٹکرا جائیں۔ کیونکہ دو آدمیوں کے ٹکرانے سے جو قتل یا جرح مرتب ہوتا ہے وہ دونوں کے تصادم اور تصادم سے پیدا ہونے والی قوت سے رونما ہوتا ہے۔ جبکہ مبارزت کی حالت میں رونما ہونے والا قتل یا جرح ایک ہی شخص کے فعل اور قوت سے رونما ہوتا ہے اور دوسرے کے فعل اور اس کی قوت کا قتل اور جرح کے وقوع پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اگر دو موٹریں ٹکرا جائیں اور ان کے ٹکرانے سے کوئی شخص قتل یا مجروح ہو جائے تو جس قوت کا نتیجہ قتل اور جرح کی صورت میں ظاہر ہوا ہے وہ دونوں موٹروں کی قوت حرکت اور ان دونوں کی قوت کے ٹکراؤ سے متعلق ہے، اگر یہ دونوں فورتیں نہ ٹکرائیں تو قتل یا جرح واقع نہ ہوتا۔ جبکہ مبارزت میں ہر مبارز کی قوت سے اس کا فعل رونما ہوتا ہے اس لئے اگر ایک نے دوسرے کو مارا اور اسے زخمی کر دیا یا اس پر گولی چلائی اور اسے مار ڈالا تو ظاہر ہے کہ مرنے والے کی قوت اور عمل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے[1]

شریعت اسلامیہ کا مبارزت کے بارے میں نظریہ بیشتر مروجہ قوانین کے مطابق ہے۔ مروجہ قوانین بھی مبارزت کو ممنوع قرار دیتے اور اس سے رونما ہونے والے قتل، جرح اور ایذا پر سزا دیتے ہیں۔ ان قوانین میں سے مصری اور فرانسیسی قوانین بھی ہیں۔ کچھ ایسے بھی قوانین ہیں جو مبارزت کو ممنوع قرار دیتے ہیں مگر اس سے پیدا ہونے والے جرائم پر مخصوص سزائیں جاری کرتے ہیں اور قتل و جرح کی سزائیں ان پر منطبق نہیں کرتے۔ ان قوانین میں اطالوی قانون اور پولینڈ کے قانون آتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ کیجئے، محمد احمد ابراہیم، ص ۱۱۳ و مابعد۔ مصنف نے مبارزت کو ٹکرا جانے کے حکم میں رکھا ہے جو غیر منطقی ہے اور اس سے یہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مجنی علیہ مدافعت اور مقاومت کا موقف اختیار کرے تو ہر جھگڑے اور زیادتی کو ٹکراؤ کے حکم میں رکھنا پڑے گا۔ ۲ کامل مرسی و سعید مصطفیٰ، شرح قانون العقوبات، ص ۱۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۹۔ جرم سے متعلقہ افعال اور ان کا فوجداری مسئولیت سے تعلق

۳۱۴ - جرم سے متعلقہ افعال

جرم سے متعلقہ افعال تین قسم کے ہو سکتے ہیں۔ یعنی افعال بلاواسطہ، افعال بطور سبب اور افعال بطور شرط اور ان تینوں افعال کے درمیان امتیاز مجرم اور غیر مجرم کی شناخت کے لئے ضروری ہے۔

فعل (مباشرت) بلاواسطہ وہ ہے جس سے بذاتِ خود بغیر کسی واسطے کے جرم پیدا ہو اور یہ جرم کی علت بن جائے۔ جیسے کسی کو چھری سے ذبح کرنا، ظاہر ہے ذبح کے فعل سے بذاتہ موت واقع ہو جائے گی، اور ذبح کرنا ہی موت کی علت بن جائے گا۔ اور جیسے گلا گھونٹنا کہ اس عمل سے بذاتہ موت بھی واقع ہوتی ہے اور یہ اسی وقت موت کی علت بھی بن جاتا ہے اور جیسے آگ پکڑنے والی چیز میں آگ لگا دینا کہ اس عمل سے آگ بھی لگتی ہے اور یہی عمل اشیاء کے جل جانے کی علت بھی بنتا ہے اور جیسے کسی کا مال اس ۔ کی جائے حفاظت سے چھپا کر لے لینا، تو اس طرح لے لینے سے چوری کا عمل بھی ظہور میں آتا ہے اور یہی عمل چوری کی علت بھی بنتا ہے۔ اور جیسے مے نوشی کہ اس سے بہ[illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مے نوشی بھی تشکیل پاتا ہے اور یہی اس جرم کی علت بھی ہے۔

فعل سبب وہ ہے جس سے جرم بذاتہ پیدا نہ ہوا ہو اور وہ سبب علتِ جرم بنا ہو۔ جیسے کسی بے گناہ پر یہ شہادت زُور (جھوٹی گواہی) کہ اس نے کسی کو قتل کیا ہے۔ یہ گواہی مدعا علیہ پر سزائے موت کی علت تو ہے لیکن صرف گواہی سے موت واقع نہیں ہوتی بلکہ موت تو اس جلاد کے توسط سے واقع ہوگی جو بحکمِ عدالت سزائے موت کی تنفیذ پر مقرر ہوگا۔ اور جیسے مجنی علیہ کے راستے میں کنواں کھود کر اسے اس طرح ڈھانک دینا کہ اگر وہ اس میں گر جائے تو زخمی ہو جائے یا مر جائے، تو کنواں کھودنا زخمی ہو جانے یا مر جانے کی علت تو ہے مگر موت یا جرح بذاتِ خود کنواں کھودنے سے واقع نہیں ہوتی بلکہ اس واسطے سے ہوتی ہے کہ مجنی علیہ کنوئیں میں گر جائے۔

غرض فعل بلاواسطہ اور فعل سبب میں مختصراً ہم یہ فرق بیان کر سکتے ہیں کہ فعل بلاواسطہ سے جرم براہِ راست رونما ہوتا ہے جب کہ فعل سبب سے یا تو فعل بلاواسطہ رُونما ہوتا ہے یا وہ واسطہ بن جاتا ہے اس فعل بلاواسطہ کے رونما ہونے کا جس سے جرم پیدا ہوتا ہے۔

سبب کی تین اقسام ہیں:

سبب حسی

سبب حسی وہ ہے جس سے فعل مباشرت بلا کسی شائبے کے مدرک اور محسوس طریقے پر ہو، خواہ یہ سبب معنوی ہو یا مادی۔ جیسے قتل یا جرح پر کسی کو مجبور کرنا کیونکہ جبر سے بہر حال مجرم کے دل میں قتل یا جرح کا محرک پیدا ہوتا ہے، اور جیسے مجنی علیہ کے راستے میں کنواں کھود کر اسے اس طرح چھپا دینا، کہ جب مجنی علیہ اس پر سے گزرے تو اس میں گر کر یا زخمی ہو جائے یا مر جائے اور جیسے اس گھر میں آگ لگا دینا جس میں مجنی علیہ سو رہا ہے کہ جب وہ بیدار ہوا تو آگ اس کا گھیراؤ کر چکی تھی اور وہ اس میں جل گیا، اور جیسے کسی نے مجنی علیہ پر اس کے قتل کے ارادے سے کوئی درندہ چھوڑ دیا اور اس درندے نے مجنی علیہ کو چیر پھاڑ دیا۔ یا کسی نے ناسمجھ بچے کو کسی کے قتل کا حکم دیا اور بچے نے قتل کر دیا — غرض یہ تمام مادی اور معنوی اسباب ایسے ہیں جو بلاشک محسوس اور مدرک طریقے پر جرم کا سبب بنتے ہیں۔

سبب قانونی

سبب قانونی وہ ہے جس سے فعل بلاواسطہ قانونی طور پر رونما ہو یعنی جس کی اساس قانونی دفعات ہوں، جیسے قتل اور چوری کی جھوٹی گواہی کہ اس گواہی سے قاضی کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوتا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ وہ قاتل کی سزائے موت اور سارق کے قطع ید کا فیصلہ سنادے اور قاضی کے اس فیصلے کے نفاذ میں موت یا قطع ید کی سزا جاری ہو جائے۔ اور جیسے قاضی بالارادہ اور ظلماً کسی کے قتل اور قطع ید کا حکم دے دے اور اس حکم کی تنفیذ میں موت اور قطع ید واقع ہو جائے۔

سببِ عرفی

سببِ عرفی وہ ہے جس سے فعل بلا واسطہ محسوس اور قانونی طریقے پر پیدا نہ ہو بلکہ عرفی طریقے پر رونما ہو جیسے دسترخوان پر زہریلا کھانا چن دیا جائے، اور جیسے ڈرا کر خوف زدہ کر کے اور سحر کر کے اور ایسے ہی معنوی طریقوں سے کسی کو مار دیا جائے، سببِ عرفی کے ذیل میں وہ حسی اسباب بھی آجاتے ہیں، جو دُور دراز ہونے کے باوجود شکوک اور اختلافی بن گئے ہوں، جیسے کسی نے کسی کے گھر میں اسے قتل کرنے کی نیت سے آگ روشن کی، تو اگر مجنی علیہ اس آگ میں جل کر مر جائے، تو یہ سبب حسی ہے، لیکن اگر مجنی علیہ بچ جائے اور علاج کے لئے ہسپتال میں داخل ہو جائے اور پھر ہسپتال کی عمارت گر جائے اور وہ اس کے ملبے میں دب کر مر جائے تو اب آگ لگانے والا سبب شکوک اور اختلافی ہو کر سببِ عرفی بن گیا۔

سببِ عرفی مادی بھی ہوتا ہے اور معنوی بھی ہوتا ہے اور اس کو عرفی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں سببیت کی حد وہ ہوتی ہے جس سے عام طور پر لوگ متعارف ہوں اور جسے ان کی عقل تسلیم کرے۔[1]

فعل شرط وہ ہے جس سے نہ تو جرم رونما ہو اور نہ وہ جرم کی علّت بنے مگر اس کے وجود سے ایک اور فعل وجود میں آجائے جو جرم کا سبب اور اس کی علّت بن جائے۔ جیسے کوئی انسان کسی کو اس کنوئیں میں پھینک دے جسے کسی اور شخص نے کھودا ہو، اور پھینکنے والے کی نیت اس کے مارنے کی نہ ہو لیکن وہ مر جائے۔ اس صورت میں کنوئیں کا کھودنا موت کے وجود کا سبب اور اس کی علّت نہیں ہے بلکہ موت پھینکنے والے کے پھینکنے سے واقع ہوتی ہے اور یہی پھینک دینا موت کی علّت ہے، مگر پھینکنے کا عمل تو اس وقت تک نہیں ہو سکتا تھا جب تک کنواں موجود نہ ہوتا تو گویا کنوئیں کا وجود شرط ہو گیا اس قتل کے لئے جو کنوئیں میں پھینک دینے کے واسطے سے وجود میں آیا۔

---

[1] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۴۰

الغزالی، الوجیز، ص ۱۲۲ وما بعد

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۵۳۱ - بلاواسطہ، سببی اور شرطی افعال کا حکم

صاحبِ شرط کا مقصد اگر جرم میں مداخلت، سہولت پہنچانا اور اعانت کرنا نہ ہو تو اس پر کوئی مسئولیت نہیں ہے کیونکہ صاحبِ شرط کے فعل سے نہ تو جرم پیدا ہوا ہے اور نہ اس کا فعل جرم کی علت بنا ہے اور اگر معاملہ اس کے فعل تک محدود رہتا تو جرم واقع ہی نہ ہوتا اور اگرچہ اس کا فعل جرم کے لئے شرط بن گیا ہے لیکن اس کے فاعل نے اسے کسی مجرمانہ مقصد کے تحت نہیں کیا ہے۔ البتہ صاحبِ شرط اس وقت اپنے فعل پر فوجداری طور پر مسئول ہے جب اس کا مقصد جرم میں شرکت اس میں آسانی اور اعانت ہو۔ اس لئے اگر کسی نے کسی شخص کو اس کنوئیں میں دھکا دے دیا جو کھیتوں کی سیرابی کے لئے کھودا گیا تھا تو کنواں کھودوانے والے پر کوئی مسئولیت نہیں ہے، لیکن اگر کھدوانے والے نے اسی نیت سے کھدوایا ہے کہ جرم کے ارتکاب میں سہولت ہو تو کھدوانے والا بھی مسئول ہوگا اور اگر کوئی شخص مقتول کو جرم میں آسانی پیدا کرنے کی نیت سے پھسلا کر مقامِ جرم پر لے جائے تو لے جانے والا مسئول ہے، لیکن اگر لے جانے والے کو مقتول کے بارے میں کسی سازش کا علم نہ ہو تو وہ مسئول نہیں ہے[1]۔

بالمباشرہ، بلاواسطہ اور بالسبب فعل کو انجام دینے والے دونوں اپنے فعل پر مسئول ہیں، کیونکہ یہ فعل علتِ جرم ہے اور اس کے بغیر جرم کا رونما ہونا ممکن نہیں ہے۔ البتہ اگر مجنی علیہ فعل بلاواسطہ اور فعل سبب کے اثرات دُور کرنے کی قدرت رکھتا تو مسئولیت کی تحدید کا مسئلہ وقتِ نظر کا محتاج ہے، اور اس حالت کے حکم کے لئے فقہاء نے درجِ ذیل قواعد مقرر کئے ہیں۔

(۱) اگر فعل اپنی طبیعت کے لحاظ سے جرم کی جانب لے جانے والا ہو اور اس کے ساتھ مدافعت وابستہ نہ ہو تو مباشر اور متسبب جرم کے بارے میں مسئول ہیں اور مجنی علیہ کے فعل کی مدافعت پر سکوت اور اس کو یوں ہی چھوڑ دینے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ جرم اصلاً فعل سے رونما ہوا ہے اور یہ فعل ہی جرم کی علت بنا ہے اور مجنی علیہ کی عدمِ مدافعت اور اس کے اہمال کو جرم کے رونما ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ مجنی علیہ کی روش جرم کی علت بن جائے، مثلاً کسی نے ایک آدمی کو اس کے قتل کے ارادے سے زخمی کر دیا وہ زخموں سے مر گیا تو مجرم قتل عمد میں مسئول ہے اگرچہ مجنی علیہ علاج سے گریز کرتا رہا ہو اور

---

[1] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس نے علاج میں لاپرواہی برتی ہو۔

(۲) اگر فعل طبعاً جرم کی جانب نہ لے جاتا ہو اور مدافعت اس فعل کے ساتھ وابستہ ہو، پھر بھی مجنی علیہ مدافعت نہ کرے تو اس صورت میں مجرم صرف اپنے ارتکاب فعل پر مسئول ہے اور اس نتیجے پر مسئول نہیں ہے جو اس کے فعل کا رونما ہوا ہے، کیونکہ اس فعل نے از خود نہ تو اس نتیجے کو رونما کیا ہے اور نہ وہ اس کی علّت بنا ہے، بلکہ یہ نتیجہ مجنی علیہ کی عدم مدافعت سے رونما ہوا ہے، مثلاً کسی نے ایک شخص کو ایسے پانی میں پھینک دیا جس میں وہ غرق نہیں ہو سکتا، اگر وہ شخص اسی طرح پانی میں پڑا رہا، یہاں تک کہ اس کو نیند آگئی یا سردی کی شدت سے اس کا بدن اکڑ گیا۔ اس صورت میں مجرم کی مسئولیت صرف پانی میں پھینکنے تک محدود ہے، اور وہ پانی میں پھینکے جانے کے انجام یعنی موت کے بارے میں مسئول نہیں ہے، شرط یہی ہے کہ مرنے والا اپنی مرضی سے پانی میں پڑا رہے اور وہ پانی میں سے نکلنے کی قدرت رکھتا ہو، لیکن اگر پھینکنے کے نتیجے ہی میں اس کا بدن شل ہو جائے، یا کوئی ہڈی ٹوٹ جائے یا غشی اور بیہوشی طاری ہو جائے جس کی بنا پر وہ پانی سے نہ نکل سکے اور جس کے نتیجے میں وہ غرق ہو جائے تو اس صورت میں پانی میں پھینکنا ہی جرم کو وجود میں لانے کا سبب اور اس کی علّت ہے اور اسی لئے پھینکنے والا اور پھینکنے کا سبب بننے والا جرم قتل کا مسئول قرار دیا جائے گا۔

اصول بالا میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کی تطبیق میں اختلاف موجود ہے، چنانچہ مسلک شافعیؒ کے فقہاء کرام کی رائے میں اگر کوئی شخص کسی کی فصد کھول دے اور اس کے زخم کو بند نہ کرے اور وہ خون کے بہہ جانے سے مرجائے تو فصد لگانے والا قتل کے بارے میں مسئول نہیں ہے، کیونکہ بذاتِ خود فصد موت کی جانب لے جانے والی نہیں ہے۔ اگر مرنے والا خود اس زخم کو بند کر دیتا تو اس کا خون نہ بہتا، مگر حنبلی مسلک کے فقہاء کہتے ہیں کہ فصد لگانے والا الزام قتل میں مسئول ہے، کیونکہ اس نے ایسا زخم لگا دیا جس کا نتیجہ موت ہوا اور اس فعل سے مجنی علیہ کی مدافعت وابستہ نہیں تھی[1]۔

(۳) اگر فعل طبعاً جرم کی جانب لے جانے والا ہو مگر مدافعت آسان ہو، جیسے کسی نے ایسے آدمی کو

---

[1] الوجیز، ج ۲، ص ۱۲۲ ومابعد
المغنی، ج ۹، ص ۳۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دریا میں پھینک دیا جس کو تیرنا بخوبی آتا ہے مگر وہ شخص تیرا نہیں اور اپنے آپ کو غرق ہونے کے لئے چھوڑ دیا اور جیسے کسی نے ایک شخص کو تھوڑی سی آگ میں پھینک دیا جس سے وہ بآسانی باہر آسکتا تھا مگر وہ باہر نہیں آیا اور جل گیا، ان دونوں صورتوں میں اور ان جیسی دیگر صورتوں میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہیں اس قسم کے فعل کا مرتکب قاتل ہے، کیونکہ پانی میں پھینک دینے سے دہشت زدہ ہوکر تیرنے سے قاصر ہو سکتا ہے اور اس طرح غرق ہو جائے گا، اور آگ میں پھینکنے سے آدمی کے اعضا اکڑ جائیں گے اور وہ حرکت نہیں کر سکے گا، نیز یہ کہ کوئی بھی شخص اپنے آپ کو موت کے سپرد نہیں کرتا اس لئے موت کو القاء (پھینک دینے) ہی کا نتیجہ قرار دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر مجنی علیہ تیر سکتا تھا اور آگ میں سے باہر نکل سکتا تھا اس کے باوجود وہ پانی اور آگ سے باہر نہیں نکلا تو پھینکنے والا قاتل متصوّر نہیں ہوگا[1] دونوں ہی رائے کے حامل فقہاء کے نزدیک مجرم فوجداری طور پر مسئول ہے مگر پہلی رائے کے حامل فقہاء کے نزدیک وہ جرم قتل میں مسئول ہے جب کہ دوسری رائے کے حامل فقہاء مجرم کو صرف پھینک دینے کے جرم پر مسئول قرار دیتے ہیں اور جو فقہاء اس کو قاتل متصور کرتے ہیں وہ بھی قاتل عمد قرار نہیں دیتے بلکہ قاتل شبہ عمد بتاتے ہیں کیونکہ یہ فعل ہمیشہ موت کا باعث نہیں بنا کرتا۔

۲۱۶۔ بلاواسطہ اور بالسبب فعل کو انجام دینے والے کی مسئولیت میں فرق

شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ بلاواسطہ اور بالسبب ارتکاب جرم کرنے والے (مباشر اور متسبب) دونوں اپنے اپنے فعل کے فوجداری طور پر مسئول ہیں۔ مگر مسئولیت میں اس مساوات کا یہ نتیجہ نہیں ہوتا کہ جرم حدود میں سزا بھی مساوی ہو، اس لئے کہ جرم حدود میں سزائے حد صرف مباشر[2] ہی پر جاری ہو سکتی

---

[1] نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۴۳ - ۲۴۵
المغنی، ج ۹، ص ۳۲۶
البحر الرائق، ج ۸، ص ۲۹۴
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۰
الشرح الکبیر للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۵ - ۲۱۶۔

[2] المہذب، ج ۲، ص ۱۸۹ - الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۳۴۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اور متسبب پر سزائے حد جاری نہیں ہو سکتی بلکہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ اس قاعدے کی توجیہہ اس طرح کی جا سکتی ہے کہ ارتکابِ جرائم میں اصل تو یہی ہے کہ جرم کا ارتکاب بلا واسطہ اور براہِ راست ہو اور جرائم حدود میں اکثر جرم کا ارتکاب براہِ راست ہی ہوا کرتا ہے اور سبب کے واسطے سے بہت کم ہوتا ہے، چونکہ حد کی سزائیں سخت ہیں اس لئے انہیں اسی طریقے کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا جو کثیر الوقوع اور راصل ہے۔

جرائم قصاص کی سزائیں بھی اگرچہ جرائم حدود کی طرح مقرر ہیں، مگر قصاص کی سزائیں امام مالک، شافعی اور احمد کے نزدیک مباشر اور متسبب دونوں پر جاری ہو سکتی ہیں کیونکہ جرائم قصاص بیشتر بطریقِ سبب وقوع پذیر ہوتے ہیں اگر ان کی سزائیں صرف مباشر تک محدود کر دی گئیں تو قصاص کی نصوص ہی معطل ہو جائیں گی، اس لئے کہ مجرم طریقۂ مباشرت سے ہٹ کر طریقۂ سبب کو اختیار کرے گا[1] امام ابو حنیفہ باوجودیکہ بالمباشرت (براہِ راست) قتل عمد کو اور بالواسطہ (بالسبب) قتل عمد کو قتل عمد ہی قرار دیتے ہیں[2] مگر وہ ان دونوں کی سزاؤں کو مساوی نہیں سمجھتے بلکہ سزائے قصاص قاتل مباشر (بلا واسطہ) کے ساتھ مخصوص بتلاتے اور قاتل سبب سے قصاص ساقط کر دیتے ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ قتل عمد کی سزا قصاص ہے اور قصاص کے معنی ہی مماثلت کے ہیں اور قصاص تو براہِ راست (مباشرت) قتل کرنا ہے اس لئے ضروری ہے کہ جس فعل کا قصاص لیا جا رہا ہے وہ بھی براہِ راست ہو کیونکہ سزائے قصاص کی اساس ہی مماثلت ہے جیسے کسی نے ایک شخص کے قتل کے ارادے سے کنواں کھودا تاکہ وہ اس میں گر پڑے، تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ کنواں کھودنا اس مقام پر سبب قتل تو بنا ہے مگر کنواں کھودنے سے بلا واسطہ موت واقع نہیں ہوا کرتی، اور جس نے کسی کے بارے میں جھوٹی گواہی دی کہ اس نے ایسا جرم کیا ہے جو سزائے قتل کا مستوجب ہے، اور اس جھوٹی گواہی کی بنیاد پر اس کے قتل کا حکم جاری ہو گیا، تو جھوٹی شہادت دینے والے سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ اگرچہ

---

[1] المغنی، ج ۹، ص ۳۳۱
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۵ وما بعد
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۱

[2] امام ابو حنیفہ قتل سبب کو قتل مباشر ہی تصور کرتے ہیں، جبکہ اصل مرتکب جرم متسبب کے ہاتھ میں ایک آلۂ جارحہ کی طرح ہو، جیسے حالتِ اکراہ میں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ جھوٹی شہادت محبنی علیہ کی سزائے موت کا سبب مبنی ہے مگر خود شہادت براہ راست محبنی علیہ کی موت پر منتج نہیں ہوئی ہے۔ [1]

جرائم تعزیریہ میں سزائے مباشر اور سزائے متسبب میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں کے لئے جو سزا مقرر ہے وہ تعزیری سزا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سزا کی نوعیت اور مقدار میں بھی مساوات ہو کیونکہ تعزیراتی سزاؤں کی حدیں متعین نہیں ہیں بلکہ عدالت اس امر کی مجاز ہے کہ تعزیری سزاؤں میں سے جس سزا کو چاہے منتخب کرے اور اس کی اعلیٰ ترین اور ادنیٰ ترین حدوں میں سے جس قدر مقدار چاہے جاری کرے۔

۷ (۳)۔ اگر سبب اور مباشرت دونوں جمع ہو جائیں تو مباشر اور متسبب کی مسئولیت کا دائرہ کار۔

اگر سبب اور مباشرت جمع ہو جائیں تو متسبب اور مباشر کی مسئولیت کی تحدید درج ذیل تین حالتوں میں دائر ہے۔

(۱) سبب مباشرت پر غالب ہو۔ سبب مباشرت پر اس وقت غالب ہوتا ہے جب مباشرت کا مقصد عدوان نہ ہو، اس صورت میں مسئولیت متسبب پر ہوگی اور مباشر پر نہیں ہوگی، جیسے اس شخص کو قتل کر دینا جس کو جھوٹی گواہی کی بناء پر سزائے موت کا حکم سنا دیا گیا ہو، جلاد کے توسط سے اس سزائے موت کا نفاذ مباشرت ہے اور جھوٹی گواہی سبب ہے مگر چونکہ فعل جلاد میں مقصد عدوان موجود نہیں ہے اس لیے صاحب سبب یعنی جھوٹی گواہی دینے والا ہی قاتل متصور ہوگا اور اسی طرح جب بھی سبب مباشرت پر غالب آئیگا مباشر کی مسئولیت ختم ہو کر صاحب سبب مسئول قرار دیا جائے گا۔ [2]

(۲) مباشرت سبب پر غالب ہو۔ مباشرت سبب پر اس وقت غالب آتی ہے جب عمل سبب ختم ہو چکا ہو۔ جیسے کوئی شخص کسی آدمی کو غرق کرنے کی نیت سے اسے پانی میں پھینک دے، پھر ایک اور شخص جو پہلے سے پانی میں تیر رہا ہو، اس کا گلا گھونٹ دے اور جیسے کوئی شخص کسی آدمی کو بلندی سے نیچے پھینک دے مگر اس کے زمین تک پہنچنے سے پہلے ہی ایک اور شخص تلوار سے اس کی گردن اڑا دے یا اس پر گولی چلا دے تو صرف مباشر ہی مسئول ہے اور صرف اسی پر قصاص ہے جبکہ متسبب پر تعزیری سزا جاری ہوگی اور وہ اپنے نتیجہ فعل یعنی موت پر مسئول نہیں ہوگا۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۱۔

[2] اسنی المطالب ج ۴ ص ۶۔

مواہب الجلیل، ج ۶ ص ۲۴۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مباشرت سے عمل سبب منقطع نہیں ہوتا جبکہ عمل سبب سے بچ نکلنا غیر متوقع ہو جیسے کسی شخص نے کسی آدمی کو انتہائی بلندی سے نیچے پھینکا تو ظاہر ہے کہ وہ بچ نہیں سکتا۔ اب زمین پر پہنچنے سے پہلے کسی نے اس کو دبوچ کر تلوار سے اس کی گردن اڑادی تو اس حالت میں سبب بھی مباشرت کے برابر ہی ہے اور مباشر اور متسبب دونوں دربارہ قتل مسئول ہیں کیونکہ وہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا تتمہ ہے۔ لیکن اگر عمل سبب سے آدمی زندہ بچ رہے اور مباشرت عمل سبب کو مندرجہ بالا صورتوں کی طرح منقطع کردے تو پھر مباشر ہی مسئول ہوگا[1] ان تمام مثالوں میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مباشر اور متسبب کے درمیان ارتکاب جرم پر پہلے سے کوئی اتفاق نہ ہو

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مباشرت اور سبب جب بھی جمع ہوں گے اور مباشرت کا مقصد عدوان ہوگا تو مباشرت ہمیشہ سبب پر غالب ہوگی اس طرح کہ حکم کی نسبت متسبب کی جانب نہیں بلکہ مباشر کی جانب ہوگی[2] اور متسبب کے بجائے مباشر کی جانب حکم کی نسبت کا یہ نتیجہ مرتب نہیں ہوتا کہ متسبب کو بالکلیہ معاف کر دیا جائے بلکہ اگر اس کا فعل معصیت ہے تو وہ اپنے فعل کی حد تک مسئول ہے۔

اس اصول کی اہمیت صرف جرائم حدود اور قصاص میں ظہور پذیر ہوتی ہے، کیونکہ مباشرت کے سبب پر غالب ہونے اور حکم کے مباشر کی جانب منسوب ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حد اور قصاص کی سزا صرف مباشر تک محدود ہوگی اور مباشرت کے سبب پر غلبے کی صورت میں سزائے متسبب تعزیر ہو جائے گی۔

(۳) سبب اور مباشرت دونوں مساوی ہوں۔ یعنی جرم کے وجود میں لانے میں سبب اور مباشرت دونوں کا اثر مساوی ہو اس صورت میں متسبب اور مباشر دونوں نتیجہ فعل پر مسئول ہوں گے جیسے قتل پر مجبور کرنا اور اس کا حکم دینا اس شکل میں جبر کرنے والا اور مجبور اور حکم دینے والا اور محکوم دونوں قتل کے جرم میں مسئول ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سبب کبھی مباشرت کے مساوی ہوتا ہی نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہ اس صورت میں جبکہ مباشرت اور سبب جمع ہوں اور مباشرت بطور عدوان ہو تو حکم کی نسبت مباشرت

---

[1] المغنی، ج ۹ ص ۳۸۵۔

[2] الاشباہ والنظائر، ص ۸۱

مجلۃ القانون والاقتصاد السنۃ السادستہ، ص ۵۸۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی جانب کرتے ہیں اور اپنی اس رائے میں وہ امام مالکؒ شافعیؒ اور احمدؒ کی رائے کے برخلاف ہیں اور یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جبر کرنے والے کو جرم قتل میں مسئول اس لئے نہیں قرار دیتے کہ سبب اور مباشرت مساوی ہو گئے بلکہ اس لیے کہ اگر براہ راست جرم کرنے والا جبر کرنے والے کے ہاتھ میں اس طرح ہو جس طرح قتل کرنے والے کے ہاتھ میں آلۂ قتل ہوتا ہے تو ان کی رائے میں صاحب سبب صرف متسبب نہیں رہے گا بلکہ مباشر بن جائے گا۔

۳۱۸۔ سببیت اور مسئولیت کا رابطہ:۔

جو جرم مجرم کی جانب منسوب کیا گیا ہے اس میں مجرم کی مسئولیت کے لئے شرط یہ ہے کہ جرم اسی فعل سے رونما ہوا ہو اور اس نے جس فعل کا ارتکاب کیا ہے اور جس نتیجہ فعل کے بارے میں وہ مسئول ہے ان دونوں میں سببیت کا رابطہ موجود ہو۔ اگر فعل کا نتیجہ فعل کے ساتھ براہ راست اتصال ہو اور مجرم کا فعل، فعل مباشرت ہو تو یہ کہنا دشوار نہیں ہے کہ مجرم کے فعل اور نتیجہ فعل کے درمیان سببیت کا رابطہ موجود ہے، لیکن اگر مجرم کا فعل، فعل مباشرت کے بجائے فعل سبب ہو تو بیشتر حالات میں یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ مجرم کے فعل اور نتیجہ فعل میں رابطہ سببیت موجود ہے کیونکہ فعل سبب کا نتیجہ فعل کے ساتھ براہ راست اتصال نہیں ہوتا۔ یہ دشواریاں اس وقت زیادہ نمایاں ہو جاتی ہیں جب نتیجہ کی جانب لے جانے والی علتیں متعدد ہوں اور ان میں سے کچھ علتیں دوسری علتوں کو وجود میں لائیں اور بعض دیگر علتوں کا عمل منقطع کر دیں اور یہ دشواریاں اس وقت بھی بڑھ جاتی ہیں جب نتائج بہت دور دراز کے ہوں اور ان کے اور ان کے افعال کے درمیان اسباب کا سلسلہ بنتا چلا جائے۔ ذیل میں ہم ان قانونی دشواریوں کو اور ان کے متعلقہ احکام کو بیان کرتے ہیں۔

۳۱۹۔ نتیجہ کا سبب بننے والی متعدد علتیں:۔

اصول یہ ہے کہ اگر مجرم کا فعل تنہا ہی علت نتیجہ ہے، یا اگر اس کے فعل کی جانب انفرادی طور پر نظر کی جائے[1] تو اس کے فعل کا نتیجے کے رونما ہونے میں دخل ہو تو مجرم اپنے نتیجہ فعل پر مسئول ہے۔ یا یہ کہئے کہ مجرم اپنے نتیجہ جرم پر مسئول ہے خواہ اس نے اس نتیجہ کو تنہا ہی وجود بخشا ہو یا اس کا فعل اس نتیجے کے متعدد عوامل میں سے ایک عامل بنا ہو، جیسے کسی نے ایک شخص کو قتل کرنے کے ارادے سے زخمی کر دیا اور اس کے اس زخم سے مجنی علیہ کی موت واقع ہو گئی تو جارح قتل عمد کے جرم میں مسئول ہے۔

---

[1] مفروضہ یہ ہے کہ مجرم کا دیگر فاعلین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اگر مجنی علیہ کے پہلے ہی سے متعدد مہلک زخم لگے ہوئے ہوں پھر مجرم نے ایک اور آخری مہلک زخم لگا دیا اور مجنی علیہ ان سب زخموں سے مرگیا تو یہ (آخری زخم لگانیوالا) مجرم قتل عمد میں مسئول ہے۔ اگرچہ مجنی علیہ کی موت ان سب زخموں کے نتیجے میں واقع ہوئی ہو۔ اور خواہ یہ زخم مجنی علیہ نے خود ہی اپنے لگائے ہوں یا اسے کسی دوسرے شخص نے مارا ہو یا اسے کسی حیوان نے پھاڑ دیا ہو۔

اور اگر مجنی علیہ کے پہلے سے لگے ہوئے مہلک زخم کسی فعل مباح کے سبب سے لگے ہوں، جیسے قانونی دفاع، پھر کسی نے اس کے کئی زخم اس کے مارنے کے ارادے سے اور ناجائز طور پر لگا دیئے اور مجنی علیہ ان تمام زخموں سے مرگیا تو مجرم قتل عمد کے جرم میں مسئول ہے اگرچہ موت کی جانب لے جانیوالی متعدد ضربیں اور زخم فعل مباح کا نتیجہ ہوں اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب پہلے سے لگے ہوئے زخم یا چوٹیں غیر عمدی ہوں (بالارادہ نہ ہوں) اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب غیر عمدی اور فعل مباح کے نتیجے میں لگائے جانے والے زخم مجرم کے لگائے ہوئے زخموں کے بعد ہوں اور پہلے کے نہ ہوں۔

اگر بعض زخم دوسرے زخموں کی بہ نسبت زیادہ مہلک اور خطرناک ہوں تو جس شخص نے نسبتاً ہلکے زخم لگائے ہیں مگر اس کے زخم مہلک ہیں یا اس کے لگائے ہوئے زخم بذات خود (مقتول کی) موت کا سبب بنتے ہیں تو ہلکے زخم لگانیوالا مجرم قتل عمد میں مسئول ہے۔ اس سلسلے میں زخموں کی اس تعداد کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے جو ہر مجرم نے جداگانہ طور پر لگائے ہوں بلکہ اگر ایک شخص پر سو مہلک ضربیں (یا زخم) پہلے سے لگے ہوئے ہیں اور مجرم نے ایک مہلک ضرب ایسی لگائی جس کا مقتول کی موت میں انفرادی طور پر دخل ہے تو یہ مجرم قتل عمد میں مسئول ہے خواہ اس کی ایک ضرب کے علاوہ باقی سو ضربیں یا زخم پہلے شخص نے ہی تنہا لگائے ہوں۔

اگر مجنی علیہ (مقتول) مریض یا بوڑھا یا بچہ ہو اور مجرم اس مریض (وغیرہ) کو ایسی ضرب لگائے جس ضرب سے صحت مند یا جوان تو نہیں مرسکتا البتہ ایسی ضرب سے یا زخم سے بوڑھا، یا بچہ یا مریض مر جایا کرتا ہے تو مجرم قتل عمد میں مسئول ہے۔

۳۲۰۔ مجرم کے فعل کا انقطاع:۔

جب تک مجرم کا فعل کسی دوسرے کے فعل سے منقطع نہ ہو اس وقت تک مجرم اپنے نتیجہ فعل پہ مسئول ہے لیکن اگر مجرم کے فعل پہ کسی اور کا فعل غالب آگیا اور اس کا سلسلہ منقطع ہوگیا تو مجرم اول صرف اپنے فعل پر مسئول ہے نتیجہ فعل پہ مسئول نہیں ہے، جیسے کوئی شخص کسی آدمی کے مارنے کی نیت سے اسے کوئی مہلک زخم لگائے اور وہ اس زخم سے مرجائے تو وہ اس شخص کا قاتل عمد ہے، لیکن اگر پہلے شخص کے زخم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لگانے کے بعد ایک دوسرا شخص آیا اور اس نے مجروح کی گردن اڑا دی، تو مجرم اول جارح ہے قاتل نہیں ہے کیونکہ دوسرے مجرم کے فعل سے پہلے مجرم کا فعل منقطع ہو گیا اور اس کا اثر بھی ختم ہو گیا۔

اگر مجرم نے نتیجہ فعل کا ارادہ کر کے کوئی جرم کیا مگر اس کے فعل کا اثر خود بخود ختم ہو گیا اور نتیجہ ظاہر نہیں ہوا۔ تو مجرم صرف اپنے فعل پر مسئول ہے نتیجہ فعل پر مسئول نہیں ہے، جیسے کوئی شخص کسی کو جان سے مار ڈالنے کی نیت سے زخمی کر دے مگر مجروح کے زخم ٹھیک ہو جائیں تو مجرم باعتبار جارح مسئول ہے۔ باعتبار قاتل مسئول نہیں ہے کیونکہ زخم کا اثر زائل ہو گیا اور وہ موت پر منتج نہیں ہوا۔

۴۲۱۔ علتوں اور اسباب کی افزائش :۔

ہم نے کہا ہے کہ اگر مجرم کا فعل تنہا علت نتیجہ ہو یا نتیجے کے وجود میں لانے میں اس کے فعل کا انفرادی طور پر بھی دخل ہو تو مجرم نتیجہ فعل پر مسئول ہے۔ یہ شریعت اسلامیہ کا عام اصول ہے اور اس اصول کی تطبیق اس وقت بڑی آسان ہے جب مجرم کا فعل نتیجے کی براہ راست علت ہو۔ جیسے کوئی شخص کسی کو چھری سے ذبح کر دے تو ذبح کرنا موت کی براہ راست علت ہے۔ مگر ہمیشہ مسائل کی نوعیت اس قدر سادہ نہیں ہوتی، بلکہ متعدد حالات میں مجرم کا فعل نتیجہ فعل کی براہ راست علت نہیں بنتا بلکہ بہت سی علتیں پیدا ہو کر فعل اور نتیجہ فعل کے درمیان اس طرح حارج ہو جاتی ہیں کہ مجرم کی جانب منسوب شدہ فعل اور اس فعل کے نتیجے میں سببیت کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے اور فعل اپنے نتیجے سے دور ہو کر اس کا سبب مباشر باقی نہیں رہتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مجرم نے مجنی علیہ کو مار ڈالنے کے ارادے سے زخمی کر دیا اس کے بعد مجنی علیہ ہسپتال میں داخل ہو گیا اور ہسپتال میں آگ لگ جانے کی بنا پر مجنی علیہ جل کر مر گیا اب کیا مجرم اس موت پر جواب دہ ہے کہ اس کا زخم لگانا ہی مجنی علیہ کے ہسپتال میں داخل ہونے کا سبب بنا اور ہسپتال میں داخل ہو جانا اس کے جل کر مر جانے کا سبب بن گیا۔ یا مجرم صرف مجنی علیہ کو زخمی کرنے پر ہی مسئول ہے؟ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی تیسرے شخص کے بارے میں یہ جھوٹی گواہی دیں کہ وہ فلاں آدمی کا قاتل ہے اور اس گواہی کی بنیاد پر اس بے گناہ ملزم کے قتل کا حکم ہو جائے اور حکم قتل نافذ بھی ہو جائے اور بعد ازاں معلوم ہو کہ ملزم بری تھا۔ تو کیا جھوٹی گواہی دینے والا قاتل متصور ہو گا کہ اس کی گواہی عدالتی حکم کی علت بنی ہے اور عدالتی حکم سزائے موت کی تنفیذ کا سبب بنا اور اس تنفیذ حکم کیلئے جلاد نے ملزم کو قتل کر دیا۔

ان قانونی دشواریوں کے حل کے لیے فقہاء کرام نے علتوں اور اسباب کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔

(۱) حسی علتیں اور حسی اسباب :۔ حسی علتیں اور حسی اسباب وہ ہیں جن سے نتائج محسوس و مدرک طریقے پر بلا شائبہ اور بلا اختلاف رونما ہوتے ہیں، خواہ نتیجہ علت سے براہ راست پیدا ہوا ہو، یا علت ثانیہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

سے پیدا ہوا ہو اور علت ثانیہ علت اولی سے رونما ہوئی ہو۔ غرض جب بھی مجرم کا فعل نتیجہ کی محسوس و مدرک علت ہوگا مجرم نتیجہ فعل کے بارے میں مسئول قرار پائے گا۔ جیسے کسی نے مجنی علیہ کو قتل کرنے کی نیت سے اس کے گھر میں آگ لگادی، مقتول سویا ہوا تھا، جب اس کی آنکھ کھلی تو وہ آگ میں ہر طرف سے گھر چکا تھا اس لیے وہ نکل نہیں سکا اور جل کر مرگیا۔ اس صورت میں مجرم نے گھر میں آگ لگائی۔ اس کا آگ لگانا مکان کے جلنے کی علت بنا اور مکان کا جلنا مجنی علیہ کے جل کر مر جانے کی علت بنا۔

(۲) شرعی علتیں اور شرعی اسباب :۔ وہ علتیں اور اسباب جو ایسے نتائج پیدا کریں جن پہ مجرم بتقاضائے نصوص شرعیہ (قانونی دفعات) مسئول ہو، جیسے جرم قتل میں جھوٹا گواہ محکوم علیہ (جس کے خلاف حکم قتل جاری ہوا) کا قاتل متصور ہوگا۔ علتوں کی اس قسم میں مجرم اپنے اس نتیجہ فعل کا ذمے دار ہوتا ہے جس پر نصوص مرتب ہوئی ہیں خواہ نتائج کتنے ہی دور کے ہوں اور فعل اور نتائج فعل میں سببیت کا تعلق کتنا ہی کمزور پڑ گیا ہو۔

(۳) عرفی علتیں اور عرفی اسباب :۔ ہر وہ علت اور ہر وہ سبب جو حسی اور شرعی طور پر نتائج پیدا نہ کرے، اس نوع میں وہ تمام علتیں داخل ہیں جو مندرجہ بالا دونوں قسموں میں داخل نہیں ہیں۔ ان علتوں اور اسباب کی نسبت عرف کی جانب اس لیے ہوتی ہے کہ یہ لوگوں کی جانی پہچانی اور ان کی عقل کے مطابق ہوتی ہیں۔

اس نوع کی علتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر عرف متقاضی ہو تو مجرم کو جملہ نتائج فعل کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا خواہ سلسلۂ اسباب وعلل کتنا ہی دراز کیوں نہ ہو جائے اور اگر عرف مجرم کی مسئولیت میں مانع ہے تو پھر مجرم مسئول نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے اس کشتی میں سوراخ کر دیا جس میں مجنی علیہ کو سوار ہونا تھا تاکہ وہ دریا میں غرق ہو جائے اور بچ نہ سکے، مجنی علیہ جب غرق ہونے لگا تو وہ تیرنے کے لئے پانی میں کود گیا، اور پانی میں اسے مچھلی نے نگل لیا۔ اس صورت میں مجرم جرم قتل میں مسئول ہوگا اگرچہ اس کا کشتی میں سوراخ کرنا براہ راست اس کی موت کی علت یا سبب نہیں ہے، بلکہ کشتی میں سوراخ کرنا علت ہے کشتی کے ڈوب جانے کی اور کشتی کا ڈوب جانا علت ہے مجنی علیہ کے دریا میں کود جانے کی اور دریا میں کود جانا علت ہے مچھلی کے نگل جانے کی اور مچھلی کا نگل جانا اس کی موت کی براہ راست علت ہے۔ مگر مجرم کے فعل پہ ان تمام علتوں کے مرتب ہو جانے اور اس کے فعل اور نتیجہ فعل میں فاصلہ پیدا ہو جانے کے باوجود مجرم اس نتیجہ فعل پہ مسئول ہے کیونکہ عرفاً فعل اور نتیجہ فعل میں رشتہ سببیت برقرار ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اور عرف اس مجرم ہی کو قاتل قرار دیتا ہے اگر مجرم نے کسی شخص کو ہلاک کرنے کے ارادے سے ایسے زخم لگائے جن کے علاج کے لئے اسے ہسپتال میں داخل ہونا پڑا پھر زلزلہ آنے کے سبب ہسپتال گر گیا اور مجنی علیہ اس کے ملبے کے نیچے آکر مر گیا تو مجرم باعتبار عبارت مسئول ہوگا اور نتیجہ فعل یعنی قتل پر مسئول نہیں ہوگا اگرچہ مجنی علیہ کی موت کی علت ہسپتال کی عمارت گرنا ہے لیکن اس کے ہسپتال میں داخل ہونے کی علت مجرم کا زخمی کر دینا ہے کیونکہ اس صورت میں عرف مجرم کو قاتل متصور نہیں کرتا اور اگر جادوگر اعمال سحر اور شعبدہ بازی سے کسی انسان معین کے قتل کا ارادہ کرے اور وہ شخص فی الواقع مر جائے تو مجرم جرم قتل میں مسئول نہیں ہے بلکہ وہ صرف ان افعال پر مسئول ہوگا جن کا اس نے ارتکاب کیا ہے اور نتیجہ پر مسئول نہیں ہوگا کیونکہ ہمارا موجودہ عرف اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ سحر سے کوئی انسان مر سکتا ہے۔

۳۲۲۔ شریعت اسلامیہ میں نظریہ سببیت :-

مندرجہ بالا بیان سے شریعت اسلامیہ کا نظریہ سببیت اخذ کرنا ہمارے لئے ممکن ہو گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مجرم اپنے نتیجہ فعل پر اس وقت تک مسئول نہیں ہوگا جب تک فعل اور نتیجہ فعل میں رابطہ سببیت موجود نہ ہو، یا ایسا ربط موجود نہ ہو جو سبب کو مسبب کے ساتھ اور علت کو معلول کے ساتھ پیوست کرے اگر ایسا رابطہ موجود ہے تو مجرم اپنے نتیجہ فعل پر مسئول ہے اور اگر فعل اور نتیجہ فعل میں سببیت کا یہ رابطہ موجود نہیں ہے یا موجود تھا مگر نتیجے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے طبعی طور پر یا کسی دوسرے شخص کے فعل سے منقطع ہو گیا تو مجرم صرف اپنے فعل پر مسئول ہے نتیجہ فعل پر مسئول نہیں ہے۔

یہ شرط نہیں ہے کہ مجرم کا فعل ہی نتیجے کو ظاہر کرنے والا واحد سبب ہو، بلکہ نتیجے کے رونما کرنے میں مجرم کے فعل کا بطور ایک فعال سبب کے ہونا کافی ہے۔ خواہ فعل مجرم ہی تنہا ظہور نتیجہ کا سبب بنا ہو یا اس کے ساتھ دیگر اسباب و عوامل ایسے بھی موجود ہوں جن کا تعلق مجنی علیہ سے یا کسی اور شخص سے ہو، یا جن کا تعلق مجنی علیہ کی طبعی حالت اور کیفیت صحت سے ہو۔

بہر حال مجرم ہر صورت مسئول ہے خواہ اس کا فعل نتیجہ فعل کی بلا واسطہ علت ہو یا بالواسطہ علت ہو بلکہ اس وقت بھی مسئول ہے جب کہ نتیجہ فعل علت ہو کسی اور علت کی یا ایسی متعدد علتوں کی جو مجرم کے فعل سے رونما ہوتی ہوں بشرطیکہ معاشرے میں متعارف یہی ہو کہ ایسی صورت میں مجرم کو مسئول قرار دینا چاہیئے۔

فقہاء کرام بے اندازہ اسباب اور علتوں کی موجودگی کو گوارا نہیں کرتے، بلکہ ان علتوں کے تعدد کو عرف ہی سے مقید کرتے ہیں جس امر کو عرف نتیجہ کا سبب سمجھے تو وہ سبب ہے خواہ دور کا سبب کیوں نہ ہو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور جس سبب کو عرف سبب نہ قرار دے وہ سبب نہیں ہے خواہ وہ قریب ہی کا کیوں نہ ہو۔

فقہاء کرام کا یہ مسلک انصاف کے مطابق اور طبیعت اشیاء سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ اگر فقہاء فرانسیسی ماہرین قانون کی طرح قتل عمد میں سببیت کے رابطہ کو بلا واسطہ سبب کے ساتھ محدود کر دیتے تو بہت سے ایسے افعال اس تحدید سے خارج ہو جاتے جن کو عرف اور لوگوں کی عقل قتل تسلیم کرتی ہے اور اگر مبالغے سے کام لیکر جرمن ماہرین قانون کی طرح ہر بالواسطہ سبب کو سبب تسلیم کر لیتے تو قتل کے دائرے میں ایسے افعال بھی آجاتے جن کو لوگوں کا عرف اور ان کی عقل قتل تسلیم نہیں کرتی۔

غرض شریعت کے نظریہ سببیت میں بڑی لچک ہے اور یہ نظریہ لوگوں کے عرف کے مطابق اور عامۃ الناس کی عقل سے ہم آہنگ ہے اور چونکہ اس میں لوگوں کے شعور و احساس انصاف پر اعتماد کیا گیا ہے اس لیئے یہ منصفانہ اور عادلانہ بھی ہے۔ بلکہ تحقیق نتیجہ کے لئے سبب کی مقدار کا پیمانہ عرف رواج کو قرار دینے میں اس امر کی بھی ضمانت ہے کہ یہ نظریہ شریعت اس وقت تک کے لئے ہے جب تک دنیا میں انسان باقی ہیں، کیونکہ انسان پسماندہ ہو یا ترقی یافتہ، جاہل ہو یا تعلیم یافتہ ان کا ایک عرف ہوتا ہے جس پر وہ مطمئن ہوتے ہیں اور ایک پیمانہ انصاف ہوتا ہے جس پر سبب کی عقلیں متفق ہوتی ہیں اسی لیئے شریعت اسلامیہ کا نظریہ ان کے عرف اور ان کے نظریۂ انصاف سے ہم آہنگ ہے۔

۳۲۲۔ شریعت اسلامیہ اور قانون میں فرق:۔

قدیم ترین نظریہ ہونے کے باجود شریعت اسلامیہ کا نظریہ سببیت فرانسیسی نظریئے سے کہیں بہتر ہے اور مروجہ قوانین کے جو جدید ترین نظریات منظر عام پر آئے ہیں ان کے مطابق ہے۔

چنانچہ فرانسیسی قانون کے ماہرین آج تک قتل عمد میں صرف بلاواسطہ سبب کو تسلیم کرتے ہیں، یعنی وہ سبب جو موت کی جانب لے جائے اور اس سبب کے اور موت کے درمیان ایسے عوامل موجود نہ ہوں جو خود موت کی جانب لے جاتے ہوں یا لے جانے میں مدد دیتے ہوں جیسے مجرم نے کسی شخص کے قتل کے ارادے سے اسے مارا یا زخمی کیا، اور مجنی علیہ نے علاج میں لاپرواہی برتی، یا ٹھیک طرح علاج نہیں کیا یا وہ مریض اور کمزور تھا، اور اس کے علاج سے لاپرواہی برتنے، یا ٹھیک طرح علاج نہ کرنے یا اس کے مرض اور اس کی کمزوری نے اس کی موت کے وقوع میں مدد دی، تو فرانسیسی ماہرین قانون کے نزدیک ضرب اور جرح کو موت کی بلاواسطہ علت نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ بعض دیگر ایسے عوامل بھی موت کے وقوع میں ممد ہوتے ہیں کہ اگر وہ نہ ہوتے تو موت واقع نہ ہوتی۔

فرانسیسی قانون کے ماہرین اپنے اس نظریئے کی تطبیق صرف قتل عمد میں کرتے ہیں مگر یہی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماہرین قتل خطا میں بالواسطہ سبب کے تسلیم کرنے میں کوئی ہرج محسوس نہیں کرتے اور قتل عمد اور قتل خطا میں یہ تفریق بتاتی ہے کہ ان کا نظریہ درست نہیں ہے کیونکہ اگر تقاضائے انصاف یہ تھا کہ قتل عمد میں صرف بلاواسطہ سبب ہی کو تسلیم کیا جائے تو یہ سراسر ناانصافی ہے کہ قتل خطا میں بالواسطہ سبب کو بھی تسلیم کر لیا جائے۔ اور اگر تقاضائے انصاف یہ تھا کہ قتل خطا میں بالواسطہ سبب کو تسلیم کیا جائے تو قتل عمد میں بالواسطہ سبب کو تسلیم نہ کرنا کیونکر انصاف کے مطابق ہو سکتا ہے۔

سببیت سے متعلق جدید ترین نظریات بلاواسطہ اور بالواسطہ دونوں سبب کو ایک ساتھ لیتے ہیں، یہ جدید نظریات جرمنی، انگلستان، اٹلی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین میں ظاہر ہو کر دیگر ممالک میں منتقل ہوئے، خاص طور پر جرمنی کے قانونی نظریات سببیت کے بارے میں جدید ترین نظریات کا نمونہ ہیں۔ اس لیئے ہم انہی کو بیان کرتے ہیں۔

جرمن قانون کا پہلا تصور قوی تر سبب اور فعال سبب کا ہے، اس نظریئے کے مطابق مجرم نتیجہ فعل پر اس وقت مسئول ہے جبکہ اس کا فعل نتیجہ جرم کے رونما ہونے میں اساسی حیثیت رکھتا ہو اگرچہ دیگر عوامل بھی نتیجہ کے رونما ہونے میں بطور ممد و معاون موجود ہوں کیونکہ اگر یہ عوامل نتیجے کے رونما کرنے میں اولین کردار ادا نہیں کرتے تو یہ نتیجے کے اسباب نہیں بلکہ اس کے لئے شرط کے درجے میں ہیں۔ اور اگر ان عوامل میں سے کوئی عامل نتیجے کے رونما کرنے میں اولین کردار ادا کر رہا ہو تو نتیجہ فعل اسی عامل کی جانب منسوب ہو جائے گا اور مجرم کا فعل نتیجے کے رونما ہونے کا سبب باقی نہیں رہے گا بلکہ اس کی شرط بن جائے گا۔ اس تصور پر یہ گرفت کی گئی ہے کہ اس تصور میں نتیجے کو رونما کرنے والے عوامل میں ان کی قوت اور ضعف کے لحاظ سے فرق کر دیا گیا ہے، حالانکہ ضعیف و قوی دونوں ہی قسم کے عامل وقوع نتیجہ کے لئے ضروری ہیں اور اگر ضعیف ترین عامل بھی غیر موجود ہو جائے تو نتیجہ فعل کی صورت بدل جائے۔

اس کے بعد نظریہ تعادل ظاہر ہوا جس کا مقصد پہلے تصور کی خرابی کو دور کرنا تھا چنانچہ اس دوسرے نظریئے میں نتیجے کو رونما کرنیوالے عوامل میں فرق نہیں کیا گیا بلکہ سب کو ایک ہی مساوی درجے میں رکھا گیا اور یہ بتایا گیا کہ مجرم کا فعل ہی عامل اول ہے اور وہی نتیجہ فعل کا سبب بھی ہے اس لیے کہ اگر فعل مجرم ہی نہ ہوتا تو نتیجہ فعل بھی رونما نہ ہوتا۔ لہذا نتیجہ فعل کے رونما ہونے میں دیگر تمام عادی اور غیر عادی عوامل کو نظر انداز کر کے مجرم کو اس کے نتیجہ فعل پر مسئول قرار دیا جائے گا خواہ یہ عوامل مجنی علیہ کے فعل سے متعلق ہوں یا کسی اور شخص کے فعل سے، اس کی طبعی حالت سے رونما ہوئے ہوں یا اس کی کیفیت صحت سے مجرم کا فعل ان سے منقطع ہوا یا نہ ہوا ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس نظریہ تعادل پر یہ گرفت کی گئی ہے کہ اس نظریئے کے تحت مجرم اس صورت میں بھی ذمے دار ٹھہرتا ہے جب کسی اور شخص کے فعل سے اس کا فعل منقطع ہو گیا ہو اور دوسرے شخص کا فعل براہ راست حدوث نتیجہ کا باعث بنا ہو اور اس نظریئے کے تحت لاتعداد اسباب اور علتوں کا وجود تسلیم کر کے مجرم کو اس کے نتیجہ فعل کا ذمہ دار ٹھہرا دیا گیا ہے اس لئے کہ یہ اسباب اور علتیں اسی کے فعل سے پیدا ہوتے ہیں، چاہے مجرم کے فعل کا اثر حدوث نتیجہ سے قبل ہی منقطع ہو چکا ہو۔

دونوں نظریات بالا کے بعد جرمن قانون کا جدید ترین نظریہ سبب مناسب کا ہے، اس نظریئے سے نظریہ تعادل کی خرابیوں کی اصلاح کی گئی ہے اگرچہ سبب مناسب کا نظریہ بھی نظریہ تعادل پر قائم ہے مگر سبب مناسب میں مجرم کو نتیجہ فعل کا اسی وقت ذمے دار ٹھہرایا جاتا ہے جب اس کا فعل نتیجہ کے رونما ہونے میں مناسب سبب متصور ہو سکتا ہو اور سبب مناسب اس وقت متصور ہوتا ہے جب وہ لوگوں کے عرف اور طبائع اشیاء کے مطابق نتیجے کے رونما ہونے کے لئے کافی ہو۔

جرمن قانون کا سبب مناسب کا یہ نظریہ انہی بنیادوں پر استوار ہے جن پر اسلامی نظریہ قائم ہے اور مسئولیت کی ترتیب میں دونوں کے نتائج یکساں ہیں۔ البتہ اسلامی نظریئے کو جرمن نظریہ قانون پر تیرہ سو برس کی سبقت حاصل ہے اور جرمن نظریہ قانون کو اسلامی نظریئے سے ہم آہنگی اور تطابق اختیار کرنے کے لئے ارتقاء و انقلاب کے ایک طویل دور سے گزرنا پڑا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

فوجداری مسئولیت کا خاتمہ

۴۲۴۔ فوجداری مسئولیت کے خاتمہ کی علت :۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فوجداری مسئولیت کی تین اساسیں ہیں[1] (۱) فعل حرام کا ارتکاب (۲) فاعل کا صاحب اختیار ہونا (۳) فاعل کا صاحب ادراک ہونا۔ اگر یہ تینوں اساسیں موجود ہوں گی تو فوجداری مسئولیت ہو گی اور اگر ان میں سے ایک اساس بھی منعدم ہو گئی تو مجرم کو اس کے فعل پر سزا نہیں ہو گی۔ مگر عدم سزا تمام حالات میں ایک ہی متعین سبب کی جانب راجع نہیں ہوتی بلکہ اگر فعل حرام نہیں ہے تو سرے سے مسئولیت ہی نہیں ہے، کیونکہ فعل حرام نہیں ہے اور مسئولیت کے لیے سب سے پہلے فعل کا حرام ہونا شرط ہے اور اگر فعل حرام تو ہے مگر اس کا ارتکاب کرنے والا ادراک یا اختیار سے محروم ہے تو فوجداری مسئولیت تو قائم ہے مگر ادراک و اختیار کی عدم موجودگی کی بنا پر اس کے مرتکب سے سزا مرتفع ہو جائے گی۔

گویا مسئولیت کا ارتفاع یا تو ایسے سبب کی بنا پر ہوتا ہے جو فعل سے متعلق ہو یا ایسے سبب کی بنا پر ہوتا ہے جو فاعل سے متعلق ہو صورت اول میں فعل مباح اور جائز ہے۔ صورت دوم میں فعل تو بدستور حرام ہے مگر اس کے مرتکب پر سزا نہیں ہے۔

۴۲۵۔ جواز کے اسباب :۔

شریعت اسلامیہ کی رو سے متعدد اسباب کی بنا پر فعل حرام جائز ہو جاتا ہے مگر وہ تمام اسباب کسی حق کے استعمال یا کسی فرض کی ادائیگی سے متعلق ہوتے ہیں، گویا بالفاظ دیگر حقوق کا

[1] ملاحظہ کیجئے فقرہ نمبر ۲۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استعمال اور فرائض کی ادائیگی بعض ان افعال کو جائز کر دیتے ہیں اور ان کے مرتکب سے مؤاخذہ ختم کر دیتے ہیں جو تمام افراد کے لئے حرام ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس شخص کے لیے شریعت نے اس فعل حرام کو کرنا اس کا حق بنا دیا ہے یا اس پر اس کام کو لازم کر کے اس کام کو اس کے لیے جائز کر دیا جو سب کے لئے حرام تھا۔

۴۲۶۔ ارتفاع سزا کے اسباب :۔

کسی مرتکب جرم سے سزا چار اسباب کی بناء پر مرتفع ہو کرتی ہے۔

(۱) اکراہ (مجبور کرنا) (۲) نشہ (۳) جنون (۴) کم سنی

ان چاروں حالتوں میں مجرم کے فعل حرام کے ارتکاب کے باوجود اختیار و ادراک نہ ہونے کی بناء پر سزا مرتفع ہو جاتی ہے۔

۴۲۷۔ سزا کی معافی :۔

شریعت اسلامیہ نے ان سب اصولوں کے ساتھ ایک اور اصول کے ذریعے مجرم کو باوجود مستحق سزا ہونے اور ارتکاب جرم بحالت اختیار و ادراک کرنے کے سزا معاف کر دی ہے۔ یہ اصول دراصل عام قواعد سے استثناء کا درجہ رکھتا ہے، اس اصول استثناء سے شریعت کا مقصد خطرناک جرائم میں مجرم کو توبہ پر آمادہ کرنا اور اس قسم کے خطرناک جرائم سے گریز پر اکسانا ہے۔ جرم حرابہ (خونریزی) کی سزا پر نص وارد کرنے کے بعد اس خطرناک جرم میں اس اصول کے بیان کے لئے بطور خاص نص لائی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد الٰہی ہے۔

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (المائدہ ۵: ۳۳، ۳۴)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی دیئے جائیں۔ یا ان کے ہاتھ پیر مخالف

www.KitaboSunnat.com

جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔ مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانتے رہو کہ بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے۔

جرم حرابہ (خونریزی) میں تو نص بالاتفاق منطبق ہے مگر اس کے علاوہ دیگر جرائم حدود میں اختلاف ہے، جس کے بارے میں پہلے ہی گفتگو ہو چکی ہے[1]۔ بلاشبہ اس نص کا انطباق ان جرائم تعزیریہ پر بھی ہو سکتا ہے جن میں اس کا انطباق ولی امر (حکمراں) مفاد عامہ کے مناسب خیال کرے۔

۴۲۸۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کا فرق:۔

شریعت اسلامیہ کے بیان کردہ جو اسباب مسئولیت کے ارتفاع کے اوپر بیان ہوئے ہیں وہ اسباب بعینہ مروجہ قوانین میں بھی ہیں اور کیفیت کے اعتبار سے شریعت اسلامیہ اور قوانین میں ان اسباب کا یکساں حکم ہے، چنانچہ جیسے شریعت اسلامیہ حق کے استعمال اور فرض کی ادائیگی میں ممنوع فعل کو جائز قرار دیتی ہے اور وہ فعل جو حق کے استعمال اور ادائے فرض کے لئے کیا گیا ہو جرم باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح یہی حکم مصری قانون اور دیگر مروجہ قوانین میں بھی موجود ہے اور شریعت اسلامیہ جس طرح اکراہ، نشہ، جنون اور کم سنی کی حالتوں میں فعل کے جرم ہونے کے باوجود اس پر سزا مرتفع کر دیتی ہے اسی طرح قوانین میں بھی یہی اصول ہے اور جس طرح شریعت اسلامیہ بعض خطرناک جرائم میں مجرم پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے اگر مجرم توبہ کرے یا جرم سے گریز کرے تو اس کی سزا معاف کر دیتی ہے اسی طرح جدید مروجہ قوانین میں بھی ایسا ہی ہے۔

شریعت اسلامیہ اور مروجہ قوانین میں فرق صرف یہ ہے کہ اسباب اباحت، ارتفاع سزا اور معافی سزا جیسے امور سے شریعت اسلامیہ تیرہ صدیوں سے مسلسل اسی طرح متعارف ہے جبکہ مروجہ قوانین ان امور سے اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں رفتہ رفتہ واقف ہوئے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ کیجئے فقرہ نمبر ۳۵۳۔

www.KitaboSunnat.com

ا۔ جواز کے اسباب

حقوق کا استعمال اور فرائض کی ادائگی

۳۲۹۔ ممنوع افعال کو جائز قرار دینے کی علت :۔

شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ جو افعال ممنوع ہیں وہ تمام لوگوں کے لئے عمومیت کے ساتھ حرام ہیں۔ مگر شریعت اسلامیہ نے اس اصول میں اس استثناء کو مناسب جانا ہے کہ جس شخص میں کچھ مخصوص صفات موجود ہوں اس کے لئے ان حرام افعال کو جائز کر دیا جائے، کیونکہ افراد اور معاشرے کے حالات اس جواز کے متقاضی ہیں اور جن لوگوں کے لئے ان ممنوع افعال کو جائز کیا گیا ہے وہ فی الواقع شریعت کے کسی نہ کسی مقصد کی تکمیل کرتے ہیں۔

مثلاً قتل تمام انسانوں پر حرام ہے اور قاتل عمد کی سزا قصاص یعنی قتل ہے۔ مگر شریعت میں اس سزا کے نفاذ کا حق ولی دم (مقتول کے ورثا) کو دیا گیا ہے، چنانچہ فرمان الٰہی ہے۔

وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ ۔ (الاسراء: ۳۳)

اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے، سو وہ قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے۔

ولی دم (مقتول کا ولی) جب قاتل کو قتل کرتا ہے تو وہ بطور خاص ایک جائز کام انجام دیتا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حالانکہ یہ فعل تمام لوگوں کے لیئے ناجائز ہے۔ اور ولی دم قاتل کو قتل کر کے شریعت کے دو مقاصد پورے کرتا ہے۔ اول قاتل سے قصاص لینا دوم قصاص ولی دم کے ہاتھ سے انجام پانا۔

زخمی کرنا بھی تمام انسانوں کے لیئے ممنوع ہے لیکن اگر انسان کی زندگی اور اس کا انجام عمل جراحی (آپریشن) پر موقوف ہو جائے تو طبیب کے لئے مریض کو تکلیف و اذیت سے نجات دینے کے لیئے عمل جراحی جائز ہو جاتا ہے، کیونکہ "ضرورتوں سے ممنوعات جائز ہو جاتے ہیں" اور شریعت خود مریض کی دوا کرنے پر آمادہ کرتی اور انسان پر یہ لازم کرتی ہے کہ وہ بلا وجہ اپنی زندگی کو معرض ہلاکت میں نہ ڈالے۔ تو طبیب کے عمل جراحی سے ضرورت پوری ہوتی ہے، مرض کی دوا ہوتی ہے اور زندگی ہلاکت میں پڑنے سے بچتی ہے اور یہ تمام امور شریعت کے مقاصد ہیں۔

ضرب (مارنا) سب کے لئے ممنوع ہے۔ مگر بچوں کی تربیت اور ان کی خوشگوار نشوونما کا طبعی تقاضا ہے کہ ان کو سرزنش بھی کی جائے اور بوقت ضرورت مار بھی جائے، شریعت اسلامیہ نے جہاں بچوں کی تربیت کرنے والوں پر اچھی تربیت اور ان کی بہتر نشوونما فرض قرار دی ہے وہاں شریعت نے تادیب اور تعلیم کے لئے اور اچھی تربیت کے مقصد کو پورا کرنے کے لیئے تربیت کرنے والوں کو مارنے کی اجازت بھی دی ہے۔

غرض بعض امور کا طبعی تقاضا، فرد اور معاشرے کا مفاد اور خود مقاصد شریعت کی تکمیل اس بات کی متقاضی ہے کہ بعض افراد کو ان افعال کے کرنے کی بھی اجازت دی جائے جو باقی تمام افراد کے لیئے ممنوع ہیں۔

اب چونکہ فعل ممنوع ایک خاص اور متعین مقصد کی تکمیل کے لیئے فرد خاص کو جائز ہوا ہے اس لیئے لازم ہے کہ اس فعل ممنوع کو اسی حد تک کیا جائے جس حد تک وہ مطلوبہ مقصد کی تکمیل کرتا ہو، اگر یہ فعل اس مطلوبہ مقصد کے بجائے کسی اور مقصد کے لیئے کیا جائے گا تو یہ جرم بن جائے گا۔ چنانچہ طبیب اگر عمل جراحی مریض کے علاج کے لیئے کرتا ہے تو یہ اس کا فرض بھی اور اس کے لئے جائز بھی ہے لیکن اگر طبیب مریض کو مارنے کے ارادے سے عمل جراحی کرتا ہے تو وہ قاتل ہے اور اس کا عمل جرم ہے۔

۳۳۰۔ حق اور فرض :-

اصول یہ ہے کہ صاحب حق اپنے حق کو چاہے تو استعمال کر سکتا ہے اور چاہے نہ استعمال کرے اگر استعمال کرے تو کوئی حرج نہیں اور اگر ترک کر دے تو کوئی گناہ نہیں، گویا حق وہ ہے جس کا کرنا جائز ہو اور جس کے چھوڑنے پر کوئی سزا نہ ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حق کے بالمقابل فرض ہے اور یہ دونوں اپنے مزاج کے لحاظ سے مختلف ہیں، اگر حق فعل کو جائز کرتا ہے تو فرض اسے لازمی قرار دیتا ہے۔ صاحب حق اگر اپنے حق کو چھوڑ دے تو نہ گناہ گار ہے اور نہ اس پہ سزا ہے۔ مگر جس پہ فرض لازم ہے وہ اس فرض کو چھوڑنے پہ گناہ گار ہوگا اور اس کی مقررہ سزا کا اس کو ہدف بھی بننا پڑے گا۔

حق اور فرض اگرچہ اپنے مزاج کے لحاظ سے مختلف ہیں مگر فوجداری لحاظ سے دونوں یکساں ہیں کہ جو فعل کسی فرض کی ادائیگی کے لئے یا کسی حق کے استعمال کے لئے کیا گیا ہو وہ فعل جائز ہے اور جرم نہیں ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل ایک شخص کا حق ہوتا ہے اور وہی فعل دوسرے کا فرض بن جاتا ہے۔ جیسے ولی دم کا قصاص میں قاتل کو قتل کرنا۔ اگر وہ خود کرے تو یہ فعل قتل اس کا حق ہے۔ لیکن اگر اس فعل قتل کو جلاد پہ چھوڑ دیا جائے تو یہ اس کا فرض ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں سرزنش شوہر اور باپ کا حق ہے مگر یہ سرزنش مدرس اور معلم کا فرض ہے۔

حق اور فرض میں فرق کی دو وجوہات ہیں پہلی وجہ پہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور وہ یہ ہے کہ حق کے چھوڑنے پہ سزا نہیں دی جاسکتی جبکہ فرض کے ترک پہ سزا دینا ممکن ہے۔ اور دوسری وجہ جس میں فقہاء کا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ حق کا استعمال کرنے والا ہمیشہ اس امر پہ جواب دہ ہے کہ جس محل پہ اس نے اپنا حق استعمال کیا ہے وہ محل درست ہو، کیونکہ صاحب حق کو فعل اور ترک فعل کا اختیار ہے اور جس شخص پہ فرض عائد ہے وہ محل کے درست ہونے پہ مسئول نہیں ہے کیونکہ فرض کی ادائیگی اس پہ بہرحال لازم ہے اور وہ اسے ترک نہیں کرسکتا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کی رائے ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حق بھی فرض کی طرح محل کی سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے کیونکہ مقررہ حدود میں حق کا استعمال جائز ہے اور جائز فعل پہ کوئی جواب دہی نہیں ہے۔

یہ معلوم کرنے کے لئے کہ فلاں شخص کے لئے فلاں فعل حق ہے یا فرض یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا اس فعل کا کرنا ازروئے شریعت حتمی (لازمی) ہے یا نہیں؟ اور کیا اس کا ترک کرنا قابل سزا اور گناہ ہے یا نہیں؟ اگر اس فعل کا کرنا حتمی اور لازمی ہے تو وہ فرض ہے اسی طرح اگر اس فعل کا تارک گناہ گار اور قابل سزا ہے تو بھی وہ فعل فرض ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی فعل کو انجام دے یا اس کو ترک کر دے لیکن وہ اس پہ نہ گناہ گار ہو اور نہ اس پہ کوئی سزا لازم آتی ہو تو وہ فعل اس شخص کا حق ہے۔

حق دراصل ایک متعین حدود کی حامل بالادستی ہے جو صاحب حق کو محل حق پہ مل جاتی ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جیسے تادیب کا حق موجود ہے کو محل تادیب یعنی بیوی، بیٹے اور شاگرد پر ایک بالادستی عطا کر دیتا ہے اور اسی طرح اگر فرض کو دیکھا جائے تو فرض بھی جس کے اوپر لازم ہے وہ اس کو فرض کی ادائیگی کے محل پہ ایسی ہی بالادستی دیدیتا ہے اور اس محل پہ فرض کی ادائیگی کو اس کا حق بنا دیتا ہے۔ چنانچہ جن فقہاء کے نزدیک تادیب فرض ہے تو یہ فرض اس شخص کو جس پہ کہ یہ فرض لازم ہے محل ادائیگی فرض پر ایسی ہی بالادستی دیدیتا ہے جیسی بالادستی صاحب حق کو شاگرد اور بیٹے پہ حاصل ہے۔ تو گویا جس شخص پہ فرض لازم ہے وہ اپنے فرض کی ادائیگی کے محل پہ صاحب حق بھی ہے مگر یہ کہ اسے اپنے اس حق کے استعمال کا ترک جائز نہیں ہے۔ اور صاحب حق اور صاحب فرض میں یہی واحد فرق ہے۔

حقوق کے استعمال اور فرائض کی ادائیگی پر کلام کا تقاضا یہ ہے کہ مندرجہ ذیل امور پہ گفتگو کی جائے اور ان میں ہر ایک کو مفصل بیان کیا جائے۔

(۱) قانونی مدافعت (۲) تادیب (۳) تطبیب (۴) بہادری کے کھیل
(۵) اہدار اشخاص (۶) حکام کے حقوق اور ان کے فرائض۔

قسم اول
قانونی مدافعت

۳۲۱۔ قانونی مدافعت کی دو قسمیں ہیں:۔

ا۔ خاص قانونی مدافعت یعنی حملہ آور کا دفاع۔

ب۔ عام قانونی مدافعت یعنی امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔

اب ہم ان دونوں قسموں کو علیحدہ علیحدہ بیان کرتے ہیں۔

خاص قانونی مدافعت یا حملہ آور سے دفاع۔

۳۲۲۔ خاص قانونی مدافعت کے معنی۔

شریعت میں خاص قانونی مدافعت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر غیر قانونی اعتداء (زیادتی) کو اس کے مناسب قوت کے ساتھ دور کرنے کے لئے اپنی جان اور دوسرے کی جان کے تحفظ کی خاطر اپنا فرض ادا کرنا اور اپنا مال اور دوسرے کا مال بچانے کے لئے اپنا حق استعمال کرنا۔

خاص قانونی مدافعت خواہ حق ہو یا فرض، اس کا مقصد اعتداء (زیادتی) کو دور کرنا ہوتا ہے اور اس مدافعت پہ کوئی سزا نہیں ہے کیونکہ مدافعت ایسا فعل ہے جس سے معتدی پہ اس کے اعتداء کی سزا کے اجراء میں کوئی رکاوٹ پیش نہیں آتی۔

خاص قانونی مدافعت کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں "دفع صائل" (حملہ آور سے دفاع) کہا جاتا ہے آور حملہ آور کو صائل اور جس پر حملہ کیا گیا ہو اسے مصول کہتے ہیں۔

حملہ آور کی مدافعت کے ضمن میں اللہ سبحانہٗ کا یہ ارشاد ہے۔

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ۔ (البقرۃ ۱۹۴)

"تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔"

مزید برآں روایت ہے کہ

"یعلی بن امیہ بیان کرتے ہیں کہ میرا ایک ملازم کسی شخص سے جھگڑ پڑا، اس جھگڑے میں ایک نے دوسرے کا ہاتھ منہ میں لیکر کاٹا، تو جس کا ہاتھ کاٹا جا رہا تھا اس نے کاٹنے والے کے منہ سے اپنا ہاتھ نکالا تو کاٹنے والے کے اگلے دو دانت باہر نکل گئے۔ وہ نبی کریمؐ کے پاس آیا تو آپ نے اس کے دونوں دانتوں کو رائگاں قرار دیدیا اور فرمایا "کیا وہ تمہارے منہ میں اپنا ہاتھ رہنے دیتا اور تم اسے اونٹ کی طرح چباتے رہتے؟"

حضرت عبداللہ بن عمرؓ رسول اللہؐ سے نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا۔

"جس کسی کے مال کو بغیر کسی حق کے چھینا جا رہا ہو اور وہ اسے بچانے کے لئے لڑے اور قتل ہو جائے تو وہ شہید ہے۔"

حضرت ابو ہریرہؓ رسول اللہؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا۔

"اگر کوئی شخص بلا اجازت تمہارے گھر میں جھانکے اور تم اس کے کنکری مارو جس سے اس کی آنکھ ضائع ہو جائے تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔"

جس طرح شریعت اسلامیہ نے حملہ آور سے اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی مدافعت کو تسلیم کیا ہے اسی طرح دوسرے شخص کی جان و مال اور عزت و آبرو کے دفاع کو تسلیم کیا ہے۔

چنانچہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے

"اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔"

نیز فرمان نبوی ہے

"مومن فتنہ پردازوں کے مقابلے میں باہم تعاون کرتے ہیں۔"

۲۲۳ حملہ آور کے دفاع کی قانونی حیثیت :-

فقہاء کرام اس امر میں متفق ہیں کہ حملہ آور کی مدافعت قانوناً اس لیے جائز کی گئی ہے تاکہ انسان

www.KitaboSunnat.com

خود اپنے آپ کے اور اپنے علاوہ دوسرے شخص کی جان و مال اور عزت و آبرو کو ہدف زیادتی بننے سے بچائے۔ مگر فقہاء کرام اس مدافعت کی قانونی حیثیت میں دو وجوہ سے اختلاف رکھتے ہیں۔

اوّل: مدافعت کی ماہیت اور یہ کہ کیا مدافعت فرض ہے کہ جس قدر طاقت ہو اس کے مطابق مدافعت سے گریز جائز نہیں ہے۔ یا یہ کہ فعل مدافعت، مدافعت کرنیوالے کا حق ہے کہ اگر وہ چاہے تو مدافعت کرے اور چاہے تو نہ کرے؟

عزت پر حملے کی صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک مدافعت فرض ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی عورت کی عزت پامال کرنا چاہے اور وہ عورت اس شخص کو قتل کر کے ہی اپنا دفاع کر سکتی ہو تو اگر اس کے لئے ممکن ہو تو اس پر اس شخص کا قتل کر دینا فرض ہے، کیونکہ اپنے اوپر قدرت دینا اس عورت کو حرام ہے اور مدافعت نہیں کرے گی تو وہ شخص اس پر قابو پا لیگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دیکھے کہ کوئی آدمی زنا کر رہا ہے یا زنا کی کوشش کر رہا ہے اور وہ شخص اس کو قتل کیئے بغیر باز نہیں رکھ سکتا تو اگر اس کے لیئے اسے قتل کر دینا ممکن ہے تو اس کے لئے جائز ہے۔

اور فرض وہ ہے جس میں (ایک رائے کے مطابق) اس کے تارک کی مذمت کی جائے اور شرعاً کسی درجے میں اسے ملامت بھی کی جائے یا (دوسری رائے کے مطابق) اس کے تارک کو سزا دی جائے[1] البتہ سزا میں یہ فرق نہیں ہے کہ وہ دنیوی سزا ہو یا اخروی سزا ہو۔

ہو سکتا ہے مندرجہ بالا فرض مدافعت کے ترک پر کوئی دنیوی سزا نہ ہو مگر اس کا تارک بہر حال گناہ گار اور مستحق سزا ہے کیونکہ فرض کے ترک پر فوجداری مسئولیت کے نہ ہونے سے فرض کی فرضیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ شرعاً وہ معاف ہو جاتا ہے۔

اسی طرح فرض پر فوجداری مسئولیت نہ ہونے سے فرض حق کے مساوی نہیں ہو جاتا، اس لئے کہ حق میں فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہے جبکہ فرض میں کوئی اختیار نہیں ہے نیز صاحب حق فعل یا ترک فعل پر گناہ گار نہیں ہے جبکہ فرض کا تارک گناہ گار رہے[2]

جان کے دفاع میں بھی فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا ظاہری مسلک امام شافعیؒ اور

---

[1] آلامدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۱۳۸ وما بعدہ۔
الغزالی، ج ۱، ص ۶۵ - ۶۶۔

[2] الغزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۴۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مالکؒ کے مسلک کی راجح رائے سے ہم آہنگ ہے اور وہ یہ کہ جان کا دفاع فرض ہے[1] جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مسلک کی مرجوح رائے وہ ہے جو امام احمدؒ کے مسلک کی راجح رائے ہے یعنی یہ کہ جان کی مدافعت فرض نہیں جائز ہے[2] ان فقہاء کرام کی دلیل رسول اللہؐ کی یہ حدیث ہے :۔

"اپنے گھر میں بیٹھے رہو، اگر تلواروں کی چمک کا سامنا ہو جائے تو اپنا چہرہ ڈھانپ لو"

ایک اور روایت میں یہ الفاظ ہیں :۔

"... مقتول اللہ کے بندے بنو، قاتل اللہ کے بندے نہ بنو"

یہ فقہاء کرام حضرت عثمانؓ کے عمل کو بھی دلیل بناتے ہیں کہ انہوں نے یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ انقلابی ان کی جان کے درپے ہیں اور مدافعت کے امکان کے باوجود ان سے جنگ نہیں کی۔

بعض حنبلی مسلک کے فقہاء فتنہ کی حالت میں مدافعت کو مطلقاً جائز اور فتنہ نہ ہونے کی صورت میں فرض مطلق قرار دیتے ہیں[3] اور یہی رائے بعض شافعیؒ اور مالکیؒ فقہاء کی ہے[4]

مال کی مدافعت کو بیشتر فقہاء جائز کہتے ہیں فرض نہیں سمجھتے کہ اگر معتدی علیہ (جس کا مال چھینا جا رہا ہے) چاہے تو مدافعت کرے اور چاہے نہ کرے۔ جان اور مال کے دفاع میں یہ فرق اس لیے ہے کہ مال تو اگر کسی کو جائز کر دیا جائے تو جائز ہو جاتا ہے مگر جان لینے کی اجازت دیدینے سے جان لینا جائز نہیں ہو جاتا۔ مگر بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر مال ذی روح ہو، یا مدافع (مدافعت کرنیوالے) کے پاس محجور علیہ (وہ شخص جس کو اپنے مال میں تصرف سے قانوناً روک دیا گیا ہو) یا وقف کا مال ہو یا کسی کی امانت ہو یا مال تو مدافع ہی کا ہو مگر اس میں رہن یا اجارہ جیسا کوئی حق غیر متعلق ہو گیا ہو تو ان صورتوں میں مدافعت فرض ہے۔[5]

---

[1] حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۴۸۱۔ تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۱۲۴۔
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۳۔ الزیلعی وحاشیۃ الشلبی، ج ۶، ص ۱۱۰۔

[2] المغنی ج ۱۰، ص ۳۵۰ وما بعد۔

[3] الاقناع، ج ۴، ص ۲۹۰۔

[4] حاشیۃ الرملی، ج ۴۔ ص ۱۶۸۔ اسنی المطالب ج ۴ ص ۱۶۸۔
شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ج ۸ ص ۱۱۸۔

[5] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوم ایچے ۔مجنون اور حیوان کا حملہ :۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی یہ رائے ہے کہ اگر بچہ یا مجنون یا حیوان کسی شخص پر حملہ کر دے تو وہ حالت مدافعت میں ہے اور اگر اس کے لئے قتل کئے بغیر بچنا ممکن نہ ہو اور وہ بچے، مجنون یا حیوان کو قتل کر دے تو اس پر نہ تو فوجداری لحاظ سے کوئی جواب دہی عائد ہوتی ہے اور نہ دیوانی لحاظ سے، کیونکہ وہ اپنی جان کے تحفظ کے لئے اپنا فرض ادا کر رہا ہے ۔ [1]

مگر امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کی ماسوا امام ابو یوسفؒ کے) رائے یہ ہے کہ صورت بالا میں مصول علیہ (جس پر بچے یا مجنون یا حیوان نے حملہ کیا ہے) دیوانی طور پر بچے اور مجنون کی دیت اور حیوان کی قیمت کا ذمے دار ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مدافعت کی اجازت جرم کے رد کرنے کے لئے ہے ۔ جبکہ بچے اور مجنوں کا فعل جرم نہیں ہے، اور اسی طرح بے زبان جانور کا فعل بھی جرم نہیں ہے، اس لئے بچے اور مجنوں اور حیوان کے حملے کی صورت میں قانونی مدافعت موجود نہیں ہے، صرف اس شخص کو جس پر حملہ ہوا ہے ناگزیر ضرورت کی بنیاد پر اس بچے یا مجنون کو قتل کرنے، یا زخمی کرنے یا ایذا دینے کا حق ہے اور اصول یہ ہے کہ ناگزیر ضرورت میں بھی تاوان معاف نہیں ہوتا اگرچہ سزا معاف ہو جاتی ہے کیونکہ جان و مال محفوظ قرار دیئے گئے ہیں، اور شرعی عذر اس تحفظ سے متصادم نہیں ہیں ۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مصول علیہ (جس پر حملہ ہوا ہے) سے صرف حیوان کی قیمت وصول کی جائے گی ۔ کیونکہ بچے اور مجنوں کا فعل جرم تو ہے مگر عدم ادراک کی بناء پر سزا مرتفع ہو گئی ہے ۔ جبکہ بے زبان جانور کا فعل جرم نہیں ہے ۔ امام ابو یوسفؒ کی اس رائے پر یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ اگر بچہ اور مجنون حملہ کرے تو مصول علیہ حالت دفاع میں ہے اور اگر حیوان حملہ کرے تو ناگزیر ضرورت ہے [2]

جن فقہاء نے ہر صورت میں حالت مدافعت کے وجود کو تسلیم کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا فرض ہے کہ اپنی اور دوسرے انسان کی جان کا ہر اس زیادتی سے بچاؤ کرے جو اس پر کی جا رہی ہو، نیز ہر

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶ ص ۳۲۳ ۔
تبصرۃ الحکام، ج ۲، ص ۳۰۳ ۔
الام، ج ۶ ص ۱۷۲ ۔
المہذب، ج ۲، ص ۲۴۴ ۔
الاقناع، ج ۴ ص ۲۸۹ ۔

[2] البحر الرائق، ج ۸ ص ۲۰۲ ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انسان کا یہ حق بھی ہے اور بسا اوقات فرض بھی ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے کے مال کا اس زیادتی سے بچاؤ کرے جو اس مال پر ہو رہی ہو، خواہ یہ زیادتی جرم ہو یا نہ ہو۔ اصل میں اعتداء کا فعل (زیادتی) بذات خود حملہ آور کے خون کو معاف نہیں کرتا بلکہ مصول علیہ (جس پر حملہ ہوا ہے) کے لیے یہ جائز ہو جاتا ہے کہ وہ اس زیادتی کو روکے اور اگر زیادتی قتل کے سوا اور کسی طرح سے روکنا ممکن نہ ہو تو اس زیادتی کو روکنے کے لیے قتل بھی درست ہے، گویا زیادتی کو روکنے (مدافعت) کے جواز نے حملہ آور کا خون مباح کیا ہے نہ کہ خود اعتداء نے اور اس لیے اعتداء کا جرم ہونا ضروری نہیں رہا۔[1]

۴۳۴۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کا فرق :-

شریعت اسلامیہ کے لحاظ سے مدافعت کی کیفیت کا بیان ہو چکا ہے۔ مگر مروجہ قوانین میں مدافعت کی کیفیت مختلف ادوار میں مختلف رہی ہے۔ دور قدیم میں تصور یہ تھا کہ حق مدافعت طبعی قانون سے مستفاد ہے وضعی قانون سے نہیں ہے، قرون وسطیٰ میں مدافعت کو ایسی حالت متصور کیا گیا جو سزا سے تو نہیں بچا سکتی تھی البتہ سزا معاف ہو سکتی تھی۔ اٹھارویں صدی میں مدافعت کی یہ تعبیر ہوئی کہ یہ ایک حالت ضرورت ہے جو انسان کے لئے جائز کرتی ہے کہ وہ اپنی جان کا خود تحفظ کرے اور یہ ضرورت ہیئت اجتماعیہ کی بالفعل موجود حمایت کے نہ ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ انیسویں صدی میں یہ تصور آیا کہ مدافعت ایک حالت مجبوری ہے۔ کیونکہ اس حالت میں مدافع کے سامنے موجود خطرہ اسے بے اختیار بنا دیتا ہے اور وہ اپنی زندگی کے تحفظ کے لئے اپنی جبلت سے کام لیتا ہے۔ اس تصور پر یہ گرفت کی گئی کہ اس میں کسی دوسرے انسان کی جان کے تحفظ اور مال کے تحفظ کی کوئی تعبیر نہیں کی گئی نیز یہ کہ یہ تصور اس امر پر منتج ہے کہ حق اور فرض کے استعمال کے بالمقابل بھی مدافعت کا جواز مل جائے۔

مروجہ قوانین کی جدید ترین رائے یہ ہے کہ مدافعت اپنے اس حق کا استعمال ہے جس کی قانون نے اجازت دی ہے بلکہ مدافعت فرض کی ادائیگی ہے، اس لیے کہ ہر انسان کا حق بلکہ فرض ہے کہ وہ اپنی زندگی کی حفاظت اور اپنے مال کا بچاؤ کرے۔ اور یہ بھی ہے کہ مدافع کو سزا دینے میں معاشرے کا کوئی مفاد نہیں ہے کیونکہ مدافع ایسا مجرم نہیں ہے جس کے شر سے معاشرے کو محفوظ کیا جائے۔

مختلف زمانوں میں بدلتی ہوئی ان آراء کے موازنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ قانون بالآخر بیسویں صدی میں جا کر اس مقام تک پہنچا ہے جس سے شریعت اسلامیہ نے ساتویں صدی میں آغاز کیا تھا۔

---

[1] الام، ج ۶، ص ۱۷۲، ۱۷۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ شریعت میں بیشتر حالات میں مدافعت فرض ہے اور بعض حالات میں حق ہے، جبکہ مروجہ قوانین فرض تو نہیں بتاتے مگر حق ضرور تسلیم کرتے ہیں، ہوسکتا ہے کچھ عرصہ بعد فقہاء اسلامی کی طرح جدید قوانین کے ماہرین بھی فرض مدافعت کی کوئی تجدید و تعبیر اختیار کرلیں۔

ماہرین قوانین کی رائے یہ ہے کہ مجنون یا بچے کے بالمقابل مدافعت کے حق کا استعمال جائز ہے اگرچہ مجنون اور بچہ دونوں سزا سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ قانونی مدافعت معتدی (زیادتی کرنیوالے) پر کوئی سزا نہیں ہے بلکہ اس کی زیادتی کو روکنا ہے یہ رائے وہی ہے جو فقہاء اسلامی میں بیشتر فقہاء کی ہے۔

جانور کے حملے کی صورت میں ماہرین قانون کا اختلاف ہے کہ اس کا دفاع بطور قانونی مدافعت کے حق کے ہے یا وہ حالت ضرورت کے طور پر ہے، چنانچہ بعض ماہرین قانون کی وہ رائے ہے جو فقہاء احناف کی ہے کہ بے زبان جانور کو معتدی یا مجرم تصور نہیں کیا جاسکتا بلکہ حالت ضرورت اس کے قتل کا جواز پیدا کرتی ہے، جبکہ بعض دیگر ماہرین قانون امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی طرح جانور کے حملے میں بھی قانونی مدافعت کے نظریئے کے قائل ہیں[1]

مصری قانون اس امر میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے ہم آہنگ ہے کہ اس نے قانونی مدافعت کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ حملہ آور کا فعل جرم ہو اگر جرم نہیں ہے تو مدافعت نہیں ہے[2]

۵۳۴۔ حملہ آور کی مدافعت کی شرائط:

حملہ آور کی مدافعت کی کچھ شرائط ہیں۔ جن کا پورا ہونا مصول علیہ (جس پر حملہ ہوا) کے حالت مدافعت میں تصور کرنے کے لئے ضروری ہے، یہ شرائط حسب ذیل ہیں:۔

(۱) اعتداء اور عدوان (لاقانونیت) موجود ہو۔

(۲) اعتداء عملاً واقع ہو۔

(۳) اس اعتداء (زیادتی) کو کسی اور طرح روکنا ممکن نہ ہو۔

(۴) اس اعتداء کو اسی قدر قوت سے روکا جائے جو اس کے روکنے کے لئے ناگزیر ہو۔

پہلی شرط: یعنی یہ کہ اعتداء موجود ہو۔

ضروری ہے کہ مصول علیہ پر جو فعل واقع ہو رہا ہے، وہ اعتداء ہو، اگر اعتداء نہیں ہے تو مدافعت

---

[1] الموسوعۃ الجنائیہ، ج ۱، ص ۵۲۵۔

[2] رجوع کیجئے، مادہ نمبر ۲۴۶، مصری قانون عقوبات:۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جائز نہیں ہے، جیسے باپ اپنے لڑکے کو اور شوہر اپنی بیوی کو بطور تادیب مارے، اور استاد اپنے شاگرد کی تادیب کرے، اور جلاد اس شخص کی گردن اڑائے جس کی گردن زدنی کا حکم صادر ہو گیا ہے۔ یا اس شخص کا ہاتھ کاٹے، جس کے قطع ید کا حکم ہو گیا ہے، یا قصاص لینے والا قاتل کو قتل کرے اور چور کا ہاتھ کاٹے۔ ان سب صورتوں میں نہ تو یہ فعل عدوان (لا قانونی) ہے اور نہ اعتداء (زیادتی) ہے۔ بلکہ ان تمام صورتوں میں جو فعل کیا جا رہا ہے وہ یا تو حق کا استعمال ہے یا فرض کی ادائیگی ہے۔

اعتداء اور عدوان کی موجودگی کی شرط کا نتیجہ یہ ہے کہ جس عمل کو شریعت نے لازم کیا ہو یا اس کی اجازت دی ہو اس کو اگر صاحب حق انجام دے تو وہ اعتداء متصور نہیں ہو گا۔ جیسے پکڑنا، تلاشی لینا، کوڑے مارنا اور قید کر دینا کیونکہ یہ تمام افعال صاحب اختیار اداروں کے فرائض و حقوق ہیں۔

اعتداء کی کوئی حد مقرر نہیں ہے کہ کسی اعتداء کو شدید قرار دیا جائے اور کسی کو معمولی کہا جائے جبکہ معمولی زیادتی بھی مدافعت سے نہیں روکتی البتہ مدافع پر یہ قید ضرور عائد رہتی ہے کہ اس کی مدافعت اسی قدر قوت کے ساتھ ہو جتنی کہ مدافعت کے لئے ناگزیر ہے۔

اعتداء مصول علیہ کی جان، مال اور عزت و آبرو پر بھی ہو سکتی ہے اور دوسرے کی جان مال اور عزت و آبرو پر بھی ہو سکتی ہے اور اسی طرح حملہ آور خود اپنی جان یا مال پر بھی کر سکتا ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے آپ کو ہلاک کرنے لگے یا اپنا کوئی حصہ جسم کاٹنے لگے یا اپنا مال ضائع کرنے لگے۔[1]

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی رائے میں اعتداء کا قابل سزا جرم ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ صرف غیر قانونی عمل ہونا کافی ہے۔ نیز ان فقہاء کرام کے نزدیک حملہ آور کا فوجداری طور پر مسئول ہونا بھی ضروری نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حملہ آور مجنون یا بچہ ہو اور حملہ آور کا فعل خواہ کوئی بھی حالت مدافعت کے وجود کے لئے صرف اس کا غیر قانونی ہونا کافی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ فعل اعتداء قابل سزا جرم ہو اور حملہ آور فوجداری طور پر مسئول ہو، اگر یہ شرط موجود نہ ہو تو مدافعت کا وجود بحالت ضرورت ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتے بلکہ کہتے ہیں کہ صرف فعل اعتداء جرم ہونا چاہیے، حملہ آور کا فوجداری طور پر مسئول ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی یہ رائے مصری قانون کی اس نص سے پوری طرح مطابقت رکھتی ہے جس میں فعل کے جرم ہونے کی شرط عائد کی گئی ہے۔

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ حیوان کے حملے کو بھی اعتداء قرار دیتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے

---

[1] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصحاب کے نزدیک حملہ حیوان میں حالت مدافعت کے وجود کا کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ حملہ حیوان جرم نہیں ہے، بلکہ اس کے حملے کو روکنا ضرورت کی اساس پہ ہے۔ یہ رائے بھی مصری قانون کی ان دفعات کے تقریباً مطابق ہے جو جانور کے بلا مقتضی مار ڈالنے پر سزا وارد کرتی ہیں (مادہ نمبر ۳۵۵، قانون عقوبات) اس ذیل میں اگر مقتضی کا مفہوم حالت ضرورت سے لیا جائے، جیسا کہ راجح رائے ہے کیونکہ فعل حیوان بذات خود جرم نہیں ہے۔ البتہ یہ ہے کہ اگر بعض حالات میں صاحب حیوان (جانور کے مالک) کے فعل کو جرم تصور کرنا ممکن ہو تو حالت مدافعت موجود ہو گی اور اس کے علاوہ حالات میں حالت دفاع موجود نہیں ہو گی۔

حملہ آور کو اس امر کی اجازت نہیں ہے کہ جس پر خود اس نے حملہ کیا ہے اس کی مدافعت کا جواب دے اور یہ جواز پیش کرے کہ وہ خود اپنا دفاع کر رہا تھا، کیونکہ اولاً خود اس نے زیادتی کی ہے اور اس زیادتی کی بنا پر ہی وہ مصول (جس پر حملہ ہوا ہے) کی مدافعت کا نشانہ بنا ہے، اب اگر مدافعت حملہ آور کے قتل کی متقاضی ہو تو حملہ آور کا خون رائیگاں ہے اور مصول علیہ (جس پر حملہ ہوا ہے) معصوم (بے گناہ) ہے اور اگر مدافعت کا تقاضا یہ ہو کہ حملہ آور کو بیکار کرنے کے لیے اسے مجروح کر دیا جائے تو یہ زخم بھی رائیگاں ہیں اور مصول علیہ بدستور معصوم ہے اس کی مثال حضرت علی کا وہ فیصلہ ہے جو آپ نے ایک عورت کے بارے میں فرمایا تھا، جس نے شادی کی اور شب عروس میں حجلہ عروس میں اپنے کسی یار کو چھپا دیا۔ جب شوہر کمرے میں آیا تو اس یار نے شوہر پر حملہ کر دیا، اور شوہر نے اس یار کو قتل کر دیا۔ اس پر بیوی نے شوہر کو قتل کر دیا۔ اس صورت حال میں حضرت علیؓ نے عورت کو شوہر کا قاتل ٹھہرا کر اس کے قتل کا حکم صادر کر دیا، اور اس جواز کو تسلیم نہیں کیا کہ وہ اپنی یا کسی اور کی مدافعت کر رہی تھی۔

لیکن اگر مدافعت زیادتی کو روکنے کے لئے ناگزیر مقابلے سے زیادہ ہے تو وہ زیادہ عمل خود زیادتی اور اعتداء تصور ہو گا اور حملہ آور کو یہ حق ہو گا کہ اس کی مدافعت کرے اور اسے مصول علیہ سے اس زیادتی کا بدلہ دلایا جائے گا جو اس نے مدافعت کی حد سے زیادہ کی ہے اور مصول علیہ اپنے اس جرم پر ماخوذ ہو گا۔

حالت مدافعت کے وجود کے لیئے اعتداء کا بالفعل موجود ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصول علیہ، صائل کے حملہ شروع کر دینے کا انتظار نہیں کر سکتا بلکہ مصول علیہ صائل کے حملے کو روکنے میں خود پہل کرے گا، اگر ظاہری حالت یہ بتاتی ہو کہ صائل اعتداء کرنے والا ہے اگر کوئی شخص تلوار یا کسی اور ہتھیار سے مسلح ہو کر کسی شخص کے سامنے آ جائے، تو اس بات کا تعین اس گمان سے ہو گا جو مضروب کے دل میں

www.KitaboSunnat.com

اس وقت ہوگا، اگر اس کے دل میں یہ ہو کہ وہ اس کو مارنیوالا ہے، اگرچہ اس نے ابھی تک مارا نہ ہو، تو یہی سمجھا جائے گا کہ حملہ آور شخص اس کو مارنیوالا ہے اور اگر اس کے دل میں یہ خیال ہے کہ حملہ آور اسے نہیں مارے گا تو یہی تصور ہوگا کہ وہ اس کو مارنے والا نہیں ہے[1] یہ ضروری ہے کہ حملہ کا تصور ظن غالب کے درجے میں ہو تاکہ مدافعت کا جواز پیدا ہو سکے کیونکہ اگر یہ وہم ہے یا کمزور سا خیال ہے کہ حملہ آور شخص اس پر حملہ کرے گا تو یہ مدافعت کا جواز نہیں بن سکتا۔ مثلاً کوئی شخص مسلح ہو کر کسی کے گھر میں گھس آئے اور صاحب مکان کا معقول اسباب کے تحت یہ گمان غالب ہو کہ وہ اسے قتل کرنے آیا ہے، تو وہ خود پہل کر کے اسے قتل کر سکتا ہے اور اسی طرح صاحب مکان چور کے بارے میں معقول اسباب کے تحت یہ سمجھے کہ وہ اس پر حملہ کرے گا تو وہ اسے قتل کر سکتا ہے اور اس پر کوئی گرفت نہیں ہے۔

مذاق اور کھیل میں اگر ہتھیار نکال لیا جائے، تو جس پر ہتھیار نکالا گیا ہے نہ وہ حالت مدافعت میں ہے اور مصول علیہ ہے کیونکہ اس طرح ہتھیار نکالنا اعتداء نہیں ہے، لیکن اگر حالات بتاتے ہوں کہ حملہ آور بظاہر مذاق کا رویہ اختیار کئے ہوئے ہے مگر فی الحقیقت اس کا مقصود یہ ہے کہ وہ مصول علیہ پر غلبہ پاکے اس پر حملہ کردے تو مصول علیہ مدافعت کر سکتا ہے اور اگر قتل کے سوا اس کی مدافعت نہ ہو سکے تو اسے قتل بھی کر سکتا ہے۔

اعتداء (زیادتی) کی ابتداء اور انتہاء معلوم ہونا بھی بڑا اہم ہے، کیونکہ مدافعت کا آغاز اعتداء کی ابتداء سے ہوتا ہے اور اعتداء کی انتہاء پر مدافعت ختم ہو جاتی ہے اور اعتداء سے پہلے اور اعتداء کے بعد مدافعت نہیں ہے۔ مثلاً اگر مصول علیہ (جس پر حملہ ہوا) نے صائل (حملہ آور) کو مارا اور وہ پلٹ گیا، یا اسے زخمی کر دیا اور وہ اپنی زیادتی سے عاجز ہو گیا، تو اب مصول علیہ کے لئے یہ جواز باقی نہیں رہا کہ وہ اس کو دوبارہ مارنے کے لئے اس کا پیچھا کرے اور اس کے عاجز ہو جانے کے بعد اس پر خود حملہ کرے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ اس کا جرح (زخمی کرنا) یا قتل (کرنا) زیادتی شمار ہوگا اور اس پر اس جرم کی سزا جاری ہوگی۔ البتہ مصول علیہ کو اپنا مال واپس لینے کے لئے صائل کا تعاقب کرنا درست ہے اور جب تک وہ صائل (حملہ آور) اسے اپنا مال واپس نہ دے دے حالت مدافعت قائم رہے گی اور اگر حملہ آور سے مال مسروق (چرایا ہوا مال) کسی بھی طریقے سے واپس لینا ممکن نہ ہو تو مصول علیہ صائل کو قتل کر سکتا ہے۔

صرف اعتداء کی خواہش یا آرزو سے حالت مدافعت وجود میں نہیں آتی بلکہ حالت مدافعت

---

[1] الام، ج ۶ ص ۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کسے لیئے اعتداء کا امکان ہونا لازم ہے۔ چنانچہ ایسا شخص جس کا اعتداء کا ارادہ ہو مگر وہ کر نہ سکتا ہو تو اس شخص کو مارنا، زخمی کرنا یا قتل کرنا جرم ہے کیونکہ مدافعت تو اعتداء کو روکنے کے لئے ہے۔[1] اور یہاں اس شخص کے لحاظ سے اعتداء ممکن ہی نہیں ہے۔

دوسری شرط: اعتداء عملاً موجود ہو: اگر اعتداء عملاً موجود نہیں ہے تو مصول علیہ حالت مدافعت میں نہیں ہے اور اس صورت میں مصول علیہ کا عمل مدافعت نہیں بلکہ اعتداء ہے کیونکہ مدافعت اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتی جب تک بالفعل یا بالظن اعتداء موجود نہ ہو اور اعتداء کا بالفعل موجود ہونا ہی حالت مدافعت پیدا کرتا ہے۔ اسی لیئے آئندہ کسی وقت ہونے والی زیادتی مدافعت کا محل نہیں ہے اور اسی طرح اعتداء کی دھمکی بھی مدافعت کا محل نہیں ہے کیونکہ ایسا کوئی خطرہ موجود نہیں ہے جس کی انسان فوری مدافعت کرے اور اگر اعتداء کی دھمکی کو اعتداء تصور بھی کر لیا جائے تو اس کی مدافعت کے مناسب طریقے ہیں اور پبلک اداروں کو باخبر کر دینا بھی اس دھمکی سے تحفظ کے لئے مناسب ذریعہ ہے۔

تیسری شرط: کسی اور طریقے پر دفاع ممکن نہ ہو: مدافعت کی حالت کی موجودگی کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ حملہ آور کے دفاع کے لئے کوئی اور ممکن وسیلہ موجود نہ ہو، اگر مدافعت کے لئے مقابلے کے بجائے کوئی اور وسیلہ موجود ہے تو اس کا استعمال لازمی ہے اگر مصول علیہ وہ ذریعہ استعمال نہ کرے اور مقابلہ کرے تو وہ خود زیادتی کرنے والا (معتدی) متصور ہوگا۔ مثلاً اگر یہ ممکن ہو کہ چیخ و پکار کر کے یا لوگوں کو مدد کے لئے بلا کر حملہ آور کا حملہ روکا جا سکتا ہو، تو مصول علیہ کے لئے حملہ آور کو مارنا، زخمی کرنا یا قتل کرنا درست نہیں ہے اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا فعل جرم ہوگا۔[2] اگر مناسب وقت کے اندر پولیس وغیرہ کا تحفظ مل سکتا ہو یا مصول علیہ بغیر تشدد کیئے اپنا بچاؤ کر سکتا ہو یا کسی شئے کا سہارا لے کر اپنا بچاؤ کر سکتا ہو تو اس کے لئے تشدد درست نہیں ہے۔[3]

اس امر میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے کہ بھاگ جانا مدافعت کا وسیلہ ہے یا نہیں؟ چنانچہ جن فقہاء

---

[1] حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۴۸۲۔
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۷۔

[2] الام، ج ۶، ص ۲۷۔

[3] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے نزدیک بھاگ جانا مدافعت کا ایک ذریعہ ہے وہ بھاگنے کو لازمی قرار دیتے ہیں، کیونکہ بھاگنا مدافعت کا ایک مناسب ذریعہ ہے اور مصول علیہ پہ لازم ہے کہ مدافعت کا کوئی سہل اور ممکن ذریعہ اختیار کرے لیکن جو فقہاء بھاگنے کو مدافعت کا ذریعہ تسلیم نہیں کرتے وہ مصول علیہ پہ فرار کو لازم نہیں کرتے بلکہ اگر مدافعت اور فرار کے سوا کوئی اور راستہ نہ رہے تو وہ کہتے ہیں کہ وہ حملہ آور کا مقابلہ اور مدافعت کرے بلکہ[1] بعض فقہاء نے معیوب فرار اور غیر معیوب فرار کی تقسیم کرکے غیر معیوب کی صورت میں فرار کو لازم قرار دیا ہے اور معیوب کی صورت میں فرار کو لازم نہیں کیا ہے۔[2] بہرصورت جو فقہاء فرار کو مدافعت کا ذریعہ تسلیم کرتے ہیں وہ فرار کو اسی وقت لازم سمجھتے ہیں جب وہ مدافعت کی ضرورت پوری کرسکے چنانچہ اگر مدافعت مال کی اور اہل وعیال کی عزت کرنا پڑرہی ہے اور مصول علیہ اپنے مال اور اپنے اہل کی عزت کو لیکر بھاگ نہیں سکتا تو یہاں فرار نہ ذریعہ مدافعت ہے اور نہ مصول علیہ پہ لازم ہے۔[3]

چوتھی شرط: مدافعت اسی قدر قوت سے ہو جس قدر قوت زیادتی کو روکنے کیلئے ناگزیر ہے۔

مدافعت کی ایک شرط یہ ہے کہ اسی قدر قوت سے مدافعت کی جائے جس قدر قوت ناگزیر ہے اگر لازمی قوت سے بڑھ جائے تو وہ مدافعت نہیں ہے بلکہ اعتداء ہے۔ غرض مصول علیہ اس امر کا پابند ہے کہ وہ مدافعت کا کم سے کم تر ذریعہ اختیار کرے اور اگر کوئی حملہ سہل تر ذریعہ سے روکا جاسکتا ہے تو اس میں تشدد اس کے لئے روا نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی کے گھر میں بلا اجازت گھس آیا اب صورت یہ ہے کہ اگر اسے باہر نکل جانے کا حکم دیدیا جائے یا اسے مارنے کی دھمکی دی جائے، تو وہ باہر نکل جائے تو اس کو مارنا جائز نہیں ہے اگر وہ نہ نکلے تو اس کو اتنا مارے جتنے مارنے سے وہ باہر نکل جائے کیونکہ مقصود تو مدافعت ہے اگر عمل قلیل سے مدافعت ہو جائے تو عمل کثیر کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لاٹھی مارنے سے نکل جائے گا تو اسے لوہے سے مارنے کی ضرورت نہیں ہے،

---

[1] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۵۴۔

[2] المغنی، ج ۱۰ ص ۳۵۲۔
الام، ج ۶، ص ۲۸

[3] تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۱۲۶۔

[4] تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۱۲۶۔
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ لوہا آلۂ قتل ہے اگر حملہ آور پلٹ کر بھاگ جائے تو اس کا پیچھا کرنا اور اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح اگر حملہ آور کو ایسی مار لگادی جس سے وہ حملہ کے قابل نہیں رہا تو اب اس پر حملہ جائز نہیں کیونکہ اس کا شر ختم ہوگیا۔ اگر مصول علیہ نے صائل کا ہاتھ کاٹ دیا اور حملہ آور پس پا ہوکر پلٹا تو مصول نے اس کا پیر بھی کاٹ دیا تو پیر کاٹنے پر قصاص یا دیت لازم آئے گی کیونکہ جس وقت پیر کاٹا گیا اس وقت صائل کو مارنا جائز نہیں رہا تھا[1] اور اگر حملہ آور بغیر قتل کے نہ رک سکے یا یہ خطرہ ہو کہ اگر اس نے قتل نہ کیا تو صائل اسے قتل کرنے میں پہل کر جائے گا تو وہ اس کو قتل کرسکتا یا اس کا ہاتھ پیر کاٹ سکتا ہے اور جو حصہ جسم حملہ آور کا ضائع ہوگا وہ رائگاں قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ اس کی برائی کو روکنے کے لئے ضائع کیا گیا ہے[2]

اگر کوئی شخص کسی کے جان و مال اور اہل وعیال پر زیادتی کا قصد کرے تو اس کا ممکن دفاع کیا جاسکتا ہے اگر چیخ و پکار کرکے اور مدد کے لئے بلاکر اس کا دفاع کرنا ممکن ہو تو پھر اسی طرح دفاع کیا جائے اور ہاتھوں سے مدافعت نہ کی جائے اور اگر مدد نہ پہنچ سکے اور ہاتھوں سے دفاع ممکن ہو تو پھر ہاتھوں سے دفاع کیا جائے اور اگر ہاتھوں سے دفاع ممکن نہ ہو تو لاٹھی استعمال کرے، اگر لاٹھی سے مدافعت نہ ہو سکتی ہو تو ہتھیار استعمال کرے اور اگر کسی حصہ جسم کو ضائع کئے بغیر مدافعت نہ ہو سکتی ہو تو اس کا ہاتھ یا پیر کاٹ ڈالے اور اگر قتل ناگزیر ہو جائے تو پھر قتل کر دے۔ اگر مدافعت لاٹھی سے ممکن تھی مگر اس نے ہاتھ یا پیر کاٹ دیا تو تاوان[3] (یعنی سزا) لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ جنایت (زیادتی) بغیر حق ہے اور یہ جنایت بالکل ایسی ہے جیسے بغیر حالت مدافعت کے کی جائے۔ اور اگر حملہ آور نے ارادہ کیا پھر خود ہی پلٹ گیا تو اس سے تعرض نہیں کرنا چاہیئے۔ اور اگر اسے ایک ضرب لگاکر ناکارہ کردیا تو دوسری ضرب لگانا درست نہیں ہے کیونکہ مقصد اس کی اذیت کو روکنا ہے[4] اور وہ مقصد پورا ہوگیا ہے۔

اگر کسی نے دوسرے شخص کے بازو کو منہ میں لیکر کاٹنا شروع کیا تو وہ اس کے جبڑے توڑ سکتا ہے اگر وہ اس سے باز نہ آئے تو اس سے زیادہ کرے اور کوئی مسئولیت اس کے اوپر نہیں ہے۔

اگر کسی نے بری نیت سے کسی عورت پر حملہ کیا اور اس نے اپنی مدافعت کے لیے اسے قتل

---

[1] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۵۱، ۳۵۲۔

[2] المغنی، ج ۱۰ ص ۳۵۱، ۳۵۲۔

[3] فقہاء کرام جرمانہ (بدلہ) کو ضمان (تاوان) کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ضمان (تاوان) جسمانی سزا کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے اور مالی سزا کی صورت میں بھی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کردیا تو اس عورت پر کوئی گرفت نہیں ہے۔ اس صورت میں حضرت عمرؓ کا بھی ایک فیصلہ موجود ہے کہ کسی شخص نے جب ایک عورت پر مجرمانہ حملہ کیا تو اس عورت نے اس کو پتھر مار کر قتل کر دیا۔ تو حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا کہ اس مقتول کی کوئی دیت نہیں ہے۔

اگر کوئی جانور کسی شخص پر حملہ کر دے تو جس قدر مدافعت سے وہ دور ہو سکے اس قدر مدافعت کی جائے اور اگر اسے مار ڈالنا ناگزیر ہو تو مار ڈالے اور اس کے مارنے پر فوجداری یا دیوانی کوئی مسئولیت نہیں ہے۔ سوائے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے کہ اس میں وہ دیوانی طور پر مسئول ہوگا کیونکہ یہاں دفاع حالت ضرورت کی اساس پر ہے اور حالت ضرورت میں فوجداری مسئولیت تو مرتفع ہوتی ہے مگر دیوانی مسئولیت ختم نہیں ہوتی۔[۱]

اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں بلا اجازت کسی سوراخ سے یا دروازے کے ریخ سے جھانکے تو صاحب مکان اسے منع کر سکتا ہے اگر منع کرنے سے نہ مانے تو کوئی بھی ایسا سہل ذریعہ اختیار کر سکتا ہے جس سے وہ باز آجائے اور اگر اس کے باوجود باز نہ آئے اور اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے تو بھی درست ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمد کے مسلک میں اس رائے پر اتفاق ہے۔[۲] ان کی دلیل رسول اللہؐ کی یہ حدیث ہے۔

"اگر کوئی شخص بلا اجازت تمہارے گھر میں جھانکے اور تم کنکری مار کر اس کی آنکھ ضائع کر دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔"

"نیز حضرت سہل بن سعد سے روایت ہے کہ کسی شخص نے نبیؐ کے گھر کے دروازے کے سوراخ میں سے جھانکا آپؐ اس وقت سر مبارک کے بال لوہے کی کنگھی سے جھٹک رہے تھے۔ آپؐ نے فرمایا اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تو دیکھ رہا ہے تو میں تیری آنکھ میں نیزہ مار دیتا، گھر میں اجازت لیکر آنے کا حکم آنکھ کی بنا پر تو ہے۔"

ان دونوں احادیث کے ساتھ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی یہ رائے مدافعت کے اصولوں کے بھی مطابق ہے اور اس رائے کے قائل مسلک ابو حنیفہؒ اور مسلک کے فقہاء کی اقلیت بھی ہے۔ جبکہ بیشتر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ صرف دیکھنے پر مدافع کو آنکھ نہیں نکالنی چاہیئے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص کسی کے پوشیدہ بدن کو بھی بلا اجازت دیکھے تو اس کی آنکھ نکالنا درست نہیں ہے تو گھر میں کسی انسان کو دیکھ لینے پر اس کی

---

[۱] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۵۵۔

[۲] المہذب، ج ۲، ص ۲۴۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آنکھ نکالنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ حنفی فقہاء کے نزدیک حدیث کا مقصد بلا اجازت جھانکنے پر سرزنش میں شدت پیدا کرنا ہے[۱]۔ مالکی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نیزہ مارنا تنبیہ اور مدافعت کے لئے ہے ایذاء اور آنکھ ضائع کرنے کے لئے نہیں ہے، اس لیئے اگر کسی نے آنکھ نکالنے کے ارادے سے نیزہ مارا تو اس پر اس کا بدلہ لازم آئے گا اور اگر مقصود صرف تنبیہ ہو اور خطاً آنکھ جاتی رہے تو وہ باعتبار مخطی مسئول ہے اور باعتبار عامد مسئول نہیں ہے[۲]۔

علاء الدین کاسانی فرماتے ہیں کہ اصول یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے دوسرے کے قتل کا ارادہ کیا تو محض ارادے سے اس کا خون رائیگاں نہیں ہوگا بلکہ اگر مصول قتل کے سوا کسی اور طرح اپنا دفاع کرسکتا ہے تو قتل جائز نہیں ہے، اور اگر قتل کیئے بغیر مصول اپنا دفاع نہیں کرسکتا تو پھر قتل جائز ہے کیونکہ یہ مدافعت کی ضرورت ہے۔

اگر حملہ آور مصول پہ اپنی تلوار کھینچ لے تو مصول حملہ آور کو قتل کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس کو قتل کرکے ہی اپنی مدافعت کرسکتا ہے کیونکہ اگر وہ لوگوں سے مدد مانگے تو مدد کے پہنچنے سے پہلے ہی حملہ آور اسے قتل کردے گا اس لئے کہ اس کے ہاتھ میں برہنہ ہتھیار موجود ہے اس لئے قتل مدافعت کی ضرورت ہے اور جائز ہے چنانچہ اگر مصول حملہ آور کو قتل کردے تو اس پہ کوئی بازپرس نہیں ہے[۳]۔

اگر مصول علیہ حملہ آور کے حملے کا انتظار کیئے بغیر اس پہ مدافعانہ حملہ کرے تو کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ صورت حال حملہ آور کے زیادتی کے ارادے کی نشاندھی کرتی ہو اگر حملہ آور لاٹھی سے پسپا ہوسکتا تھا، مگر لاٹھی موجود نہیں تھی اس لیئے مصول نے تلوار یا چھری اٹھالی کہ ان کے بغیر مدافعت ممکن نہیں تھی تو جس آلہ سے چاہے مدافعت کرسکتا ہے اور اسے اس بات پہ مورد الزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا کہ اس نے لاٹھی کیوں نہیں رکھی[۴]۔

مصول علیہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خود حملہ آور کو قتل یا زخمی کرنے کے ارادے میں پہل کرے جب تک یہ نہ معلوم ہوجائے کہ حملہ آور کی مدافعت بغیر اس کو زخمی کیئے یا قتل کیئے ممکن نہیں ہے اور اس کی مدافعت کے لیئے یہی ناگزیر قوت ہے[۵]۔ ناگزیر قوت کے علم کا صحیح مقیاس خود مدافعت کرنے والے کا معقول

---

[۱] حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۴۸۵۔

[۲] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۲، ۳۲۳۔

[۳] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۹۳۔

[۴] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۷۔

[۵] شرح الزرقانی، وحاشیۃ البنانی، ج ۸، ص ۱۱۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسباب پر مبنی رجحان ہے، اس مقیاس (پیمانے) سے ناگزیر قوت کا اندازہ تو کیا جائے گا لیکن اس پیمانے سے اس نقصان کا اندازہ نہیں کیا جائیگا، جو بالفعل واقع ہوا ہے۔ یا جس کے وقوع کی حملہ آور نیت رکھتا تھا صرف یہ ہے کہ مصول علیہ معقول اسباب پر مبنی گمان میں جس ذریعے کو مدافعت کے لئے کم سے کم محسوس کرے اس کے ذریعے مدافعت کرے۔

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ گتھم گتھا ہو جانے کی صورت میں مذکورہ مقیاس منضبط نہیں ہو سکتا، بالخصوص اس صورت میں جبکہ حملہ آور ایک جماعت ہوں۔ کیونکہ ان میں سے اگر ایک شخص کی مدافعت کسی سہل ترین وسیلے سے ہو سکتی ہے تو دوسرے شخص کی مدافعت اس طرح نہیں ہو سکتی بلکہ اس طرح مصول علیہ کی ہلاکت کا خطرہ موجود ہے لے ایسی صورت میں ناگزیر قوت مدافعت کے اندازے کے لئے واقعے کے تمام ظروف کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

۳۳۶۔ مدافعت کی حدود سے تجاوز :-

اگر مدافع (مدافعت کرنیوالے) نے اعتداء (زیادتی) کے روکنے کے لئے جس قدر قوت کی ضرورت تھی اس سے زیادہ قوت استعمال کی تو اس کا جتنا فعل قانونی مدافعت کی حدود سے زیادہ ہوگا اس پر وہ جواب دہ ہوگا، جیسے حملہ آور کو صرف دھمکا کر روکا جا سکتا تھا، مگر مدافع نے اس کو ضرب لگائی، تو وہ اس ضرب پر مسئول ہے، اسی طرح اگر حملہ آور صرف ہاتھوں کی مدافعت سے رک سکتا تھا، مگر مدافع نے اسے زخمی کر دیا تو اس جرح پر جواب دہ ہے اور اسی طرح اگر حملہ آور صرف زخمی کر دینے سے رک جاتا مگر مدافع نے اسے قتل کر دیا۔ تو وہ جرم قتل میں مسئول ہے۔ اور اسی طرح اگر حملہ آور زخمی ہو کر بھاگ گیا مگر مدافع نے اس کا تعاقب کر کے اسے دوبارہ زخمی کیا، تو وہ اس دوبارہ زخمی کرنے پر جوابدہ ہے اور اگر حملہ آور کا حملہ منقطع ہو گیا اور اس کے بعد مدافع نے اس کا ہاتھ یا پیر کاٹ دیا یا قتل کر دیا تو وہ مسئول ہے۔ غرض مصول علیہ (مدافع) ہر اس فعل پر جوابدہ ہوگا جو حملہ آور کی زیادتی کو روکنے کے لئے ضروری نہ ہو۔

اعتداء (زیادتی) اور مدافعت باہم مربوط ہیں، اس لئے کہ مدافعت اعتداء ہی سے پیدا ہوتی ہے، جب اعتداء شروع ہوگا تو حالت مدافعت بھی شروع ہو جائے گی اور جب اعتداء ختم ہوگا تو حالت مدافعت بھی ختم ہو جائے گی اور جو فعل اعتداء کے ختم ہو جانے کے بعد مدافع سے صادر ہوگا اس پر وہ مسئول ہوگا۔ لیکن اعتداء کو اس وقت ختم نہیں قرار دیا جائے گا جب حملہ آور مال لیکر بھاگ جائے اس

لے تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۱۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صورت میں مدافع اس کا تعاقب کر کے اپنا مال چھین سکتا ہے اور اس کے چھیننے کے لئے جس قدر مناسب قوت درکار ہو وہ استعمال کر سکتا ہے اور اگر اس کو قتل کیئے بغیر مال واپس لیا جانا ممکن نہ ہو تو اسے قتل بھی کر سکتا ہے۔[1]

اصول یہ ہے کہ حالت مدافعت میں کیئے گئے افعال مباح ہیں اور ان پہ کوئی سزا نہیں ہے۔ لیکن اگر مدافع کے افعال حملہ آور سے گزر کر دوسرے تک متعدی ہو گئے اور کسی اور شخص کو خطأ کوئی گزند پہنچ گئی تو یہ فعل جو غیر پہ واقع ہوا ہے اگر اس میں مدافع کی جانب خطا اور لاپرواہی منسوب کی جا سکتی ہو تو مباح متصور نہیں ہوگا۔ جیسے مدافع حملہ آور کو مارے اور اس کا آلۂ ضرب کسی دوسرے کو خطأً لگ جائے اور وہ شخص زخمی ہو جائے یا مر جائے، تو مدافع جرح خطأً یا قتل خطا پر مسئول ہے اگرچہ اس نے فعل عمداً کیا ہے کیونکہ حملہ آور کو مارنا تو اسے جائز تھا، مگر غلطی سے دوسرے شخص کے لگ گیا، یہ اس صورت کے مشابہ ہے جب کوئی انسان شکار کر رہا ہے مگر شکار کے بجائے غلطی سے کوئی آدمی مر جائے یہاں شکار تو فی ذاتہ جائز ہے مگر شکاری اس آدمی کے خطأً مر جانے پر مسئول ہے۔

معتدین کو مارنے یا زخمی کرنے کے لئے دروازوں کے سامنے دیواروں کے چاروں طرف اور راستے میں پھندے بچھانا، جال لگانا اور کانٹے پھیلانا امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے[2] اور صاحب مکان پہ کوئی مسئولیت نہیں ہے کیونکہ ان تدابیر کا تعلق دفاع سے ہے نیز یہ کہ ان چیزوں میں گھس کر زخمی ہونے والا اپنی ہی زیادتی کے سبب سے زخمی ہوا ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے کے گھر میں بغیر حق داخلے کی کوشش کی ہے۔ اس کے برعکس امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کانٹے بچھانے وغیرہ سے صاحب مکان کا مقصد گھسنے والوں کو مارنا اور زخمی کرنا ہو تو پھر وہ مسئول ہے لیکن اگر اس نے صرف اپنے مکان کی کسی ضرورت کو پورا کیا ہے تو پھر صاحب مکان مسئول نہیں ہے۔ غالباً امام

---

[1] حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۴۷۲۔

[2] حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۵۲۴۔
تحفۃ المحتاج، ج ۴ ص ۵۰۔
المغنی، ج ۹، ص ۱۷۵۔

[3] تبصرۃ الحکام، ج ۲، ص ۲۹۶۔
مواہب الجلیل، ج ۶ ص ۳۲۱۔

www.KitaboSunnat.com

مالک کی رائے مدافعت کے اصولوں سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے، کیونکہ مدافعت کی بنیاد یہ ہے کہ اعتداء کو کسی سہل ترین ذریعے سے رد کیا جائے اور معتدی زیادتی کرنے والا بسا اوقات معمولی زخم سے باز آ جاتا ہے مگر کبھی اسے قتل تک کرنا پڑتا ہے۔

ماہرین قوانین بھی اس مسئلے کو زیر بحث لائے ہیں، بعض ماہرین نے اس کو مدافعت قرار دیا ہے اور بعض نے مدافعت قرار نہیں دیا ہے، مگر جب اسی قسم کی ایک صورت فرانسیسی عدالت کے سامنے پیش کی گئی تھی تو اس نے صاحب مکان کے اس عمل (کانٹے وغیرہ بچھانے) کو قانونی مدافعت کا ایک طریقہ قرار دے کر صاحب مکان کو مسئولیت سے بری قرار دیا[1]

۲۳۷۔ حملہ آور کا حق دفاع:۔

اگر مصول علیہ (جس پر ابتداء حملہ ہوا ہے) قانونی مدافعت کی حدود سے تجاوز کر جائے تو خود حملہ آور حالت مدافعت میں آ جاتا ہے کیونکہ اب مصول علیہ کا عمل خود اعتداء بن گیا ہے اور مدافعت اعتداء سے رونما ہوتی ہے۔ لیکن اگر مصول علیہ مدافعت کی شرعی (قانونی) حدود میں رہے تو حملہ آور ہی زیادتی کرنے والا ہے اور اس کا یہ دعوی درست تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنی مدافعت کر رہا تھا، بالفرض اگر مصول علیہ کا عمل مدافعت کی قانونی حدود سے تجاوز کر جائے تو اس کا عمل اعتداء متصور ہوگا اور حملہ آور اس اعتداء کو مناسب طریقہ مدافعت سے رد کرنے کا مجاز ہوگا۔

۲۳۸۔ حملہ آور سے مدافعت کا حکم:۔

فقہاء کرام کے نزدیک مدافعت کے تمام افعال مباح ہیں اور مدافع پر کوئی فوجداری مسئولیت نہیں ہے۔ کیونکہ مدافعت جرم نہیں ہے اور دیوانی مسئولیت بھی نہیں ہے کیونکہ مدافع نے اپنا قانونی حق استعمال کیا ہے یا اپنا فرض انجام دیا ہے اور حق کے استعمال اور ادائے فرض پر کوئی مسئولیت نہیں ہے۔ لیکن اگر مدافع کی مدافعت قانونی حدود سے تجاوز کر جائے تو وہ تجاوز جرم ہے اور وہ اس پر فوجداری اور دیوانی دونوں لحاظ سے مسئول ہے۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مدافع اگر بچے، مجنون یا حیوان کو زخمی یا قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ مدافع کو دیوانی لحاظ سے مسئول قرار دیتے ہیں۔ جبکہ امام ابو یوسف صرف قتل حیوان میں دیوانی مسئولیت کے قائل ہیں۔ بہر حال یہ دونوں آراء جمہور فقہاء کی رائے کے مخالف ہیں۔

---

[1] القسم العام، لاحمد بک صفوت، ص ۴۲۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

۳۳۹۔ شریعت اور قانون کا موازنہ:۔

مروجہ قوانین کے احکام اور ماہرین قانون کی آراء حملہ آور کی مدافعت کے مسئلے میں شریعت اسلامیہ کے احکام سے زیادہ مختلف نہیں ہیں بلکہ مدافعت کی جو بنیادیں شریعت اسلامیہ نے مقرر کی ہیں وہی بنیادیں مروجہ قوانین میں بھی موجود ہیں اور دفاع کی جو شرائط شریعت اسلامیہ نے بیان کی ہیں وہی شرائط جدید مروجہ قوانین، بالخصوص، مصری اور فرانسیسی قانون بیان کرتے ہیں۔ اور مدافع کے فرار کے بارے میں ماہرین قانون کی وہی آراء ہیں جو فقہاء اسلام کی ہم بیان کر چکے ہیں چنانچہ ان میں بھی بعض فرار طلع کو مدافعت کا مناسب ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے اور کچھ یہ کہتے ہیں کہ اگر فرار معیوب نہ ہو تو مدافع پر فرار لازم ہے اور اگر معیوب ہو تو لازم نہیں ہے۔ دفاع کا جو حکم شریعت میں ہے وہی مروجہ قوانین میں بھی ہے اور ماہرین قانون بھی فعل دفاع کو حالت مدافعت میں جائز قرار دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مدافع پر فوجداری یا دیوانی کوئی مسئولیت نہیں ہے۔

www.KitaboSunnat.com

ب۔ عام شرعی مدافعت
یعنی
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

۳۴۰۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرض ہونے کا ماخذ۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ہر مسلمان پر لازم ہونا درج ذیل آیات قرآنی سے ثابت ہے۔

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ
يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۔ (آل عمران ۱۰۴)

اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے
اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں۔

لَيْسُوْا سَوَآءً مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ
اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ
يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُوْنَ فِى الْخَيْرٰتِ
وَاُولٰٓئِكَ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ ۔ (آل عمران: ۱۱۳، ۱۱۴)

سب یکساں نہیں، (انہی) اہل کتاب میں ایک جماعت قائم ہے یہ لوگ اللہ کی

www.KitaboSunnat.com

آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں اور سجدہ کرتے ہیں، یہ اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں اور بھلائی کا حکم دیتے اور بری سے روکتے ہیں اور اچھی باتوں کی طرف دوڑتے ہیں اور یہی لوگ نیکوکاروں میں سے ہیں۔

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ۔ (التوبہ ۱۷۱)

اور ایمان لانیوالے اور ایمان لانے والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں نیک باتوں کا آپس میں، حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں۔

لُعِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ ۝ كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ۔ (المائدہ ۷۸، ۷۹)

بنی اسرائیل میں سے جنہوں نے کفر اختیار کیا، ان پر لعنت ہوئی داؤد اور عیسیٰ بن مریم کی زبان سے یہ اس لیئے کہ انہوں نے برابر نافرمانی کی اور حد سے آگے نکل نکل جاتے تھے، جو برائی انہوں نے اختیار کر رکھی تھی اس سے باز نہ آتے تھے کیسا بے جا تھا جو کچھ وہ کر رہے تھے۔

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔ (آل عمران ۱۱۰)

تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو۔

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ۔ (الحج ۴۱)

(یہ لوگ ایسے ہیں) کہ اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکوۃ دیں اور دوسروں کو بھی نیک کام کا حکم دیں اور برے کام سے منع کریں۔

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ۔ (المائدہ ۲)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔

لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا۔ (النساء ۴:۱۱۴)

سرگوشیاں بہت سی ایسی ہیں جن میں کوئی بھلائی نہیں، ہاں البتہ بھلائی یہ ہے کہ کوئی صدقہ کی ترغیب دے یا کسی اور نیک کام کی یا لوگوں کے درمیان اصلاح کی اور جو کوئی اللہ کی رضا حاصل کرنے کو ایسا کرے گا سو ہم اس کو عنقریب اجر عظیم دیں گے۔

وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ۔ (الحجرات ۹)

اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کر دو، پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرے اللہ کے حکم کی طرف۔

مندرجہ بالا آیات کے مفاہیم کی تائید درج ذیل احادیث نبوی سے بھی ہوتی ہے۔

"حضرت ابوبکرؓ نے اپنے ایک خطبے میں ارشاد فرمایا! اے لوگو! تم اس آیت کو پڑھ کر اس کو غلط مفہوم پر قیاس کرتے ہو"

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ۔ (المائدہ ۱۰۵)

اے ایمان والو تم اپنی ہی فکر میں لگے رہو کوئی بھی گمراہ ہو جائے اس سے تمہارا کوئی نقصان نہیں جبکہ تم راہ پر چل رہے ہو۔

حالانکہ میں نے رسول اللہؐ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔

"جو قوم گناہوں میں پڑی ہوئی ہو اور اس میں کچھ لوگ ایسے ہوں جو ان کو برائیوں سے روک سکیں مگر وہ نہ روکیں تو ہو سکتا ہے کہ خدا ان سب کو اپنے عذاب کی لپیٹ میں لے لے"

حضرت ابو ثعلبہ خشنی سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی کریمؐ سے اس آیت کا مطلب پوچھا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) تو آپؐ نے فرمایا "اے ابو ثعلبہ نیکی کا حکم کرتے اور برائی سے روکتے رہو، اور جب دیکھو کہ لوگ لالچ کے پیچھے پڑے ہیں خواہشوں کی پیروی کر رہے ہیں دنیا کو ترجیح دے رہے ہیں اور ہر شخص اپنی رائے پر اترا رہا ہے۔ تو اپنے نفس ہی کی اصلاح میں لگ جاؤ اور عوام کو چھوڑ دو"

ایک روایت میں آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا۔

"تم ضرور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو ورنہ اللہ سبحانہ تم پر تمہارے بدترین لوگ مسلط کر دے گا پھر جب تمہارے نیک لوگ نیکی کی جانب بلائیں گے تو کوئی ان کی بات نہیں سنے گا"

مزید فرمایا: "تمام نیک اعمال جہاد فی سبیل اللہ کے مقابلے میں ایسے ہیں جیسے ایک بحر ذخار کے بالمقابل جھاگ اور تمام نیک اعمال اور خود جہاد فی سبیل اللہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مقابلے میں ایسے ہیں جیسے سمندر کے بالمقابل جھاگ"

اور آپؐ نے فرمایا

"راستوں پر بیٹھنے سے پرہیز کرو، لوگوں نے کہا، وہ تو ہمارے لئے ضروری ہے، ہم تو وہاں بیٹھ کر باتیں کرتے ہیں، فرمایا اگر تمہیں یہی کرنا ہے تو راستے کا حق ادا کرو، پوچھا راستے کا حق کیا ہے؟ فرمایا: نگاہیں نیچی رکھنا کسی تکلیف دہ چیز کو دور کرنا، سلام کا جواب دینا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا۔"

"حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ کون سا شہید خدا کے یہاں سب سے مکرم ہے فرمایا: وہ شخص جس نے کسی حکمران کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا اور اس نے اسے قتل کر دیا، اگر قتل نہیں کیا تو بھی اس کے بعد خواہ وہ کتنا ہی زندہ رہے اس کے (نامۂ اعمال) نہیں لکھے جائیں گے"۔

حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا: "میری امت میں افضل ترین شہید وہ ہے جس نے کسی حاکم کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا اور اس نے اسے قتل کر دیا، اس شہید کا مقام جنت میں حمزہ اور جعفر کے درمیان ہوگا"۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا کہ فرماتے تھے "وہ قوم بہت بری ہے کہ جو انصاف کا حکم نہ کرے اور وہ قوم بہت بری ہے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر نہ کرے"۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حضرت ابو سعید خدری رضی سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: کہ تم میں سے جو کوئی شخص کسی برائی کو دیکھے اور اس کی قدرت میں اسے مٹا دینا ہو، تو اسے چاہیئے کہ اسے اپنے ہاتھ سے مٹا دے اگر ہاتھ سے نہ مٹا سکے تو زبان سے منع کرے اگر زبان سے منع بھی نہ کر سکے تو دل میں برا سمجھے۔ اور یہ ایمان کا کمتر درجہ ہے۔"[1]

۱۴۳۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ماہیت:۔

معروف ہر وہ قول یا فعل ہے جس کا کہنا یا کرنا، شریعت اسلامیہ کی نصوص، اصول شریعت اور روح شریعت کے تحت لازمی اور مناسب ہو، جیسے اخلاق فاضلہ کا اختیار کرنا، گرفت کی قدرت کے باوجود معاف کر دینا۔ دو جھگڑنے والوں میں اصلاح کرا دینا، آخرت کو دنیا پر ترجیح دینا۔ فقراء اور مساکین کے ساتھ حسن سلوک کرنا، ادارے، پناہ گاہیں اور ہسپتال بنانا، مظلوم کی مدد کرنا، فیصلہ کرتے وقت فریقین کو برابر کا درجہ دینا، مشورے کی دعوت دینا، اجتماعی رائے کو قبول کر کے اس کو نافذ کرنا اور عوام کے سرمائے کو عوامی کاموں میں صرف کرنا۔ وغیرہ۔

منکر ہر وہ معصیت ہے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہو، خواہ مکلف شخص نے اس کا ارتکاب کیا ہو یا کسی غیر مکلف نے۔ چنانچہ اگر کوئی بچے یا مجنون کو شراب پیتے دیکھے تو اس پر لازم ہے کہ اسے روکے اور اس کی شراب بہا دے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی پاگل کو مجنوں عورت سے زنا کرتے یا کسی جانور سے غیر فطری تعلق قائم کرتے دیکھے تو اسے اس کا روکنا لازم ہے، خواہ معصیت کا ارتکاب پوشیدہ کیا گیا ہو یا علانیہ۔

بعض فقہاء منکر کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ منکر ہر وہ فعل ہے جس کا وقوع شرعاً ممنوع ہو۔ اس تعبیر کو معصیت کی تعبیر پر فقہاء کرام اس لیئے ترجیح دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک منکر معصیت سے زیادہ عام ہے، نیز یہ کہ فقہاء کے نزدیک بچے اور مجنون کا فعل تو معصیت نہیں ہے کیونکہ ان کی رائے کے مطابق کوئی فعل اس وقت تک معصیت نہیں ہوتا جب تک اس کا کرنے والا عاصی نہ ہو اور معصیت بغیر عاصی کے نہیں ہو سکتی اسی لیئے بچے اور مجنون کا فعل معصیت نہیں ہے۔

امر بالمعروف کبھی تو صرف قولاً ہوتا ہے، جیسے مصیبت زدہ لوگوں کی امداد کی دعوت دینا یا مجاہدین میں شامل ہونے کی دعوت دینا اور کبھی امر بالمعروف صرف عملی ہوتا ہے جیسے خود مالی امداد دینا اور

---

[1] تفسیر رازی، ج ۳، ص ۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خود مجاہدین میں شامل ہو جانا اور کبھی قول اور عمل دونوں جمع ہو جاتے ہیں جیسے خود مجاہدوں میں شامل ہو، ہو جانا اور لوگوں کو شمولیت کی دعوت بھی دینا اور خود زکوٰۃ دینا اور لوگوں کو زکوٰۃ دینے کی نصیحت بھی کرنا۔

اسی طرح نہی عن المنکر بھی کبھی صرف زبانی ہوتی ہے جیسے مے نوشی سے منع کرنا، اور کبھی صرف عملی ہوتی ہے، جیسے شراب کا ضائع کر دینا اور مے نوش کو شراب پینے سے بزور روک دینا۔ اگر برائی سے صرف زبانی طور پر روکا گیا ہے تو یہ نہی عن المنکر ہے اور اگر عملی طور پر روکا گیا ہے تو یہ تغییر منکر (برائی کو مٹا دینا) ہے۔

گویا جس بات کا کہنا اور جس کا امر کرنا از روئے شریعت مناسب ہے اس کی ترغیب دلانا امر بالمعروف ہے اور از روئے شریعت نامناسب، ونا روا کام کو چھوڑ دینے کی ترغیب یا اس نامناسب کام کو مٹا دینا نہی عن المنکر ہے:

۳۴۲- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی قانونی حیثیت :-

فقہاء کرام کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر حق افراد نہیں ہے کہ معاشرے کے افراد چاہیں تو اسے انجام دیں اور چاہیں نہ دیں۔ اسی طرح یہ صرف ایک امر مستحسن (اچھا کام) بھی نہیں ہے کہ اگر کچھ افراد انجام دے لیں تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں، بلکہ درحقیقت یہ افراد کے ذمے ایک فرض ہے اور اس فرض کی ادائیگی انتہائی ناگزیر ہے۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو معاشرے کے تمام افراد کے ذمے اس لیے لازم کیا ہے تاکہ معاشرہ نیکی اور خیر کی بنیاد پہ استوار ہو افراد کی نشوونما فضائل اخلاق پہ ہو، اور معاصی اور جرائم میں کمی واقع ہو۔ چنانچہ ایک اسلامی ریاست میں ارباب حکومت عوامی ادارے اور افراد مملکت سب امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ اس طرح معاشرے میں اچھائی اور نیکی جڑ پکڑ جاتی ہے اور معاشرے سے برائی اور بگاڑ کو مٹانے کے لئے حاکم و محکوم بڑے اور چھوٹے سب تعاون کرتے ہیں۔

فقہاء کرام اگرچہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لازم ہونے پر متفق ہیں مگر دو پہلوؤں سے اس فرض کی تحدید میں اختلاف ہے، پہلا پہلو یہ کہ اس فرض کی نوعیت کیا ہے؟ اور دوسرا پہلو یہ کہ کن لوگوں پہ یہ فرض عائد ہوتا ہے؟

فرض کی نوعیت میں اختلاف

بعض فقہاء کرام نے اس فرض کو فرض عین بتایا ہے یعنی ایک ایسا فرض جو حتمی ہے اور ہر مسلمان پہ لازم ہے کہ اپنی استطاعت کے بقدر اس فریضے کو بذات خود انجام دے، اگرچہ ایسے لوگ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

موجود ہوں، جو اس فرض کی ادائیگی کی زیادہ قدرت رکھتے ہوں، زیادہ صلاحیت کے مالک ہوں اور اسی کام کے لئے ان کے اوقات فارغ ہوں۔ یہ فقہاء اس فرض کو فریضہ حج کے مشابہ قرار دیتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ فرض فریضۂ حج سے بھی زیادہ موکد ضروری ہے کیونکہ شریعت نے فریضۂ حج میں تو استطاعت کی شرط لگائی ہے مگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں استطاعت کی بھی شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ فرض ہر وقت ہر شخص کی قدرت میں ہے۔ اگر ایک شخص جاہل ہے تو وہ نماز اور روزے جیسے ظاہری امور کی ترغیب سے امر بالمعروف اور چوری اور زنا جیسے امور سے نفرت دلا کر نہی عن المنکر کا فرض انجام دے سکتا ہے جبکہ ایک تعلیم یافتہ فرد ان ظاہری امور کے ساتھ ان امور میں بھی امر بالمعروف نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے سکتا ہے جو عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں جو فقہاء کرام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو فرض عین قرار دیتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ اس کا فرض عین ہونا امت مسلمہ کے لئے زیادہ تحفظ اور بگاڑ اور بے قیدی سے بچاؤ کا زیادہ بہتر ذریعہ ہے۔[1]

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے۔ کہ اگرچہ ہر مسلمان پر فرض ہے مگر کچھ لوگوں کے انجام دینے سے باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے[2] ان کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے۔

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ (آل عمران: ۱۰۴)

---

[1] تفسیر المنار، ج ۴، ص ۴۳، ۳۵۔
الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۹۔

[2] تفسیر رازی، ج ۳، ص ۱۹۔
الزمخشری، کشاف، ج ۱، ص ۳۱۹۔
ابن العربی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۲۸۔
القرطبی، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۶۵۔
الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۹۔
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۷۹۔
مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۳۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور ضرور ہے کہ تم میں ایک جماعت ایسی رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں۔

ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ آیت بالا میں مِنْكُمْ میں مِنْ تبعیض کے لئے ہے۔ یعنی تم میں سے بعض گویا قرآن نے یہ کہا ہے کہ تم میں سے بعض لوگ اس کام کو کریں، یہ نہیں فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص اس کام کو کرے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کچھ لوگ اس فرض کو انجام دے لیں تو باقی افراد سے فرض ساقط ہو گیا، غرض اس طرح یہ فرض کفایہ ہے کہ کچھ افراد پر لازم ہے اور سب پر نہیں ہے[1]۔

ان امر میں اختلاف کہ یہ فرض کن لوگوں پر عائد ہوتا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تمام افراد امت پر فرض ہے کیونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:۔

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔ (آل عمران ۱۱۰)

تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو۔

جبکہ بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ صرف ان لوگوں پر عائد ہوتا ہے جو اس فرض کی ادائیگی کی قدرت رکھتے ہیں (جیسے علماء)۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے ایک جاہل آدمی معروف سے روکنے لگے اور منکر کی ترغیب دینے لگے، نیز ناآشنا و ناواقف انسان نرمی کی جگہ سختی اور سختی کی جگہ نرمی برت سکتا ہے اور ایسے شخص کو برائی سے روک سکتا ہے جس کو برائی سے روکنا اس کی سرکشی اور اصرار میں مزید اضافہ کر سکتا ہے۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا آدمی ایک مسلک کے فیصلے سے تو واقف ہو مگر دوسرے مسلک کے فیصلے سے ناآشنا ہو۔ اس رائے کے قائلین وہی فقہاء ہیں جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو فرض کفایہ بتاتے ہیں کیونکہ فرض کفایہ ہونے کی بناء پر اگر کچھ افراد اس کو ادا کریں گے تو باقی افراد سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ بیان اس فرض کی ادائیگی کو صرف علماء کی ذمہ داری قرار دینے سے پوری طرح ہم آہنگ ہے[3]۔

---

[1] پہلے گروہ کی رائے میں یہاں مِن تبعیض کے لئے نہیں ہے بلکہ مِن بیان کے لئے ہے۔

[2] احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۵۔ [3] تفسیر رازی، ج ۳، ص ۲۰۔

الزمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۲۰۸، ابن تیمیہ، مجموعۃ الرسائل الحسبہ، ص ۷۳، ۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس رائے کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ فرض بعض لوگوں کی ذمے داری بنا دینے سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ اس کے ادا کرنے سے ساقط ہوتا ہے، اسی لئے اگر علماء اس فرض کو ادا نہ کریں تو باقی افراد امت پر یہ فرض عائد ہو جائے گا نیز یہ کہ فرض کفایہ کا طبعی تقاضا یہ ہے کہ تمام افراد پر لازم ہو اور سب اس پر مسئول ہوں حتی کہ جب بعض لوگ اس کو ادا کر لیں تب باقی افراد سے ساقط ہو جائے گا۔ پھر اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمے داری اگر جاہل پر بھی ہو تو اس سے مندرجہ بالا خرابی لازم نہیں آتی، کیونکہ ناواقف آدمی صرف ظاہری امور میں ہی اس فرض کو ادا کرے گا، مثلاً وہ نماز کی ترغیب دے گا اور چوری اور زنا سے نفرت دلائے گا۔

۳۔۳۔ وہ شرائط جن کا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض انجام دینے والے میں ہونا لازمی ہے:۔

پہلے گزر چکا ہے کہ جمہور فقہاء امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو تمام افراد امت پر لازم قرار دیتے ہیں، اور اس فریضے کی ادائیگی کے لئے کسی ایک گروہ (مثلاً علماء) کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ مگر اس کے باوجود جمہور فقہاء اس فرض سے متعلق چند شرائط بیان کرتے ہیں جن میں سے بعض شرائط خود اس فرض کی طبیعت سے متعلق ہیں اور بعض عام اصول شرعیہ سے متعلق ہیں۔ اور کچھ شرائط پر تمام فقہاء متفق ہیں اور چند شرائط کے بارے میں ان میں اختلاف ہے۔ اور یہ کل پانچ شرائط ہیں۔

شرط اول: تکلیف:۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کے لئے لازمی ہے کہ وہ مکلف یعنی صاحب اختیار و ادراک ہو، اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو فرض قرار دیا جائے تو یہ شرط اور بھی زیادہ لازم ہے کیونکہ ترک فرض کا نتیجہ یہ ہے کہ تارک مسئول قرار دیا جائے اور شریعت کے عمومی قواعد کے مطابق غیر مکلف کو مسئول نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض ہونے کی صورت میں صرف مکلف پر لازم ہوگا۔

مگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرض ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیر مکلف اسے بطور ایک نیکی (مندوبہ) کے انجام نہ دے[1] کیونکہ غیر مکلف نیک کاموں (قربات) کا اہل ہے اور وہ ان کو اپنے اوپر فرض ہوئے بغیر بھی انجام دے سکتا ہے اور اس کو ان کے کرنے سے نہیں روکا جا سکتا مگر وہ خود اگر چاہے تو اس کے کرنے سے رک سکتا ہے۔ جیسے نابالغ کی نماز اور روزہ جو اس کے اوپر فرض نہیں

---

[1] احیاء علوم الدین، ج ۷، ص ۱۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں لیکن اگر وہ ان امور کو انجام دے تو اس کے لئے نیکی ہیں اور کوئی اسے ان کاموں سے منع کرنے کا مجاز نہیں ہے البتہ اگر نابالغ خود ہی نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں ہے، بالکل اسی طرح امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اگر غیر مکلف پر فرض نہیں ہے تو وہ اس کا حق دار ہے اگر چہ چاہے تو انجام دے اور چاہے نہ دے چنانچہ ایک قریب البلوغ نوجوان پر اگر چہ نہی عن المنکر فرض نہیں ہے مگر وہ شراب کے برتن اور آلات طرب توڑ ڈالے تو اسے ثواب بھی ملے گا اور کوئی اسے اس وجہ سے روک نہیں سکتا کہ وہ غیر مکلف ہے۔

شرط دوم، ایمان :۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنیوالے کے لئے لازمی ہے کہ وہ مؤمن ہو، کیونکہ یہ فریضہ صرف مسلم پر عائد ہوتا ہے اور غیر مسلم پر یہ ذمے داری نہیں ہے۔ [1]

اس شرط میں ایک غیر مسلم کو عقیدے کی مکمل آزادی دے دی گئی ہے اور اسے خلاف عقیدہ امور میں اِکْرَاہ (زبردستی) سے تحفظ دیدیا گیا ہے۔ کیونکہ امر بالمعروف میں تو وہ تمام امور شامل ہیں جن کو شریعت اسلامیہ نے لازمی قرار دیا ہے یا جن کو پسندیدہ قرار دیا ہے جیسے نماز، روزہ، حج اور توحید وغیرہ۔ اور نہی عن المنکر میں تمام خلاف شریعت عقائد اور افعال داخل ہیں، جیسے عقیدہ تثلیث، صلیب مسیح اور قتل مسیح، رہبانیت، مے نوشی اور خنزیر کا گوشت وغیرہ۔ اس لئے اگر غیر مسلم پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو لازم قرار دیا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ غیر مسلم وہی امور اختیار کرے جو ایک مسلمان اختیار کرتا ہے اور وہی اعتقاد رکھے جو مسلمان اعتقاد رکھتا ہے اور اپنے دینی عقائد کے برخلاف عقیدہ اسلامی کا اظہار کرے۔ اور یہی وہ اکراہ ہے جسے شریعت اسلامیہ نے لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ کہہ کر ممنوع قرار دیا ہے غرض، حریت عقیدہ کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو صرف مسلمان کی ذمے داری قرار دیا گیا ہے۔

شرط سوم، قدرت۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنیوالے کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر قدرت رکھتا ہو۔ اس میں کسی برائی کو مٹا دینے کی طاقت موجود ہو، مگر جو شخص یہ قدرت نہ رکھتا ہو تو اس پر امر و نہی کا فریضہ عائد نہیں ہوتا بلکہ اسے چاہیئے کہ وہ اپنے دل میں معاصی کو برا سمجھے اور ان کے مرتکب سے تعلقات نہ رکھے۔

---

[1] احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۱۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صرف حسی طور پر عاجز ہونے سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے لازم ہے کہ حسی طور پر عاجز ہونے کے ساتھ آمر اور ناہی کو کسی نقصان کے پہنچنے کا خطرہ بھی ہو، یا ناہی کے منع کرنے سے برائی کا مرتکب اس سے زیادہ بڑی برائی پر آمادہ ہو جائے تو ایسی صورت میں یہ فریضہ ساقط ہے۔ اگر کسی شخص کو یہ علم ہو کہ اس کے امر اور نہی سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، بلکہ اگر وہ بولے گا تو لوگ اسے ماریں گے تو ایسی صورت میں اس پر امر و نہی فرض نہیں ہے بلکہ اس صورت میں اسے چاہیے کہ وہ اپنے دل میں معصیت کو برا سمجھے۔ ایسے لوگوں سے اجتناب کرے اور خود برائی اور معصیت کے مقامات پر نہ جائے۔ اور اگر کسی کو یہ علم ہو کہ اگر وہ فلاں بری بات سے کسی شخص کو روکے گا تو برائی ختم ہو جائے گی یا کم از کم اس سے کمتر برائی اس کی جگہ باقی رہ جائے گی۔ تو اس پر منکر سے روکنا فرض ہے اور اگر ایسا ہو کہ اس برائی کی جگہ اسی کے درجے کی دوسری برائی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اسے اختیار ہے۔ چاہے منکر سے منع کرے اور چاہے اپنے اجتہاد کے مطابق اسے چھوڑ دے البتہ اگر یہ اندازہ ہو کہ اگر اس منکر سے منع کرے گا تو اس سے بھی زیادہ بڑی برائی پیدا ہو جائے گی تو اس وقت نہ صرف یہ کہ یہ فرض ساقط ہو جائے گا بلکہ اس وقت روکنا اور نہی کرنا ممنوع ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کوئی جائز مشروب ہو مگر اس میں نجاست (ناپاکی) ملی ہوئی ہو اور روکنے والا شخص یہ سمجھتا ہو کہ اگر اس نے یہ ناپاک مشروب گرا دیا تو یہ شخص شراب پیئے گا تو اس ناپاک مشروب کو گرا دینا بے فائدہ ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کے ساتھ بھی کچھ اسی قسم کا واقعہ پیش آیا تھا وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے ایک گروہ کے پاس سے گزرے، یہ لوگ شراب پی رہے تھے تو ابن تیمیہؒ کے ساتھیوں نے مے نوشی پر انہیں ٹوکنا چاہا۔ اس پر ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ، نے شراب اس لئے حرام قرار دی ہے کہ یہ ذکر اللہ سے اور نماز سے روکتی ہے مگر ان لوگوں کی مے نوشی انہیں کچھ دیر کے لیے لوگوں کو قتل کرنے بچوں کو غلام بنانے اور لوٹ مار کرنے سے روکتی ہے اس لیے انہیں مے نوشی ہی میں لگا رہنے دو۔[1]

اگر کسی کو یہ احساس ہے کہ اس کے امر و نہی سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہوگا اور کوئی نقصان بھی نہیں ہوگا تو اس پر امر و نہی فرض نہیں ہے کیونکہ اس کا فائدہ کوئی نہیں ہے[2]۔ البتہ شعائر اسلام کے اظہار اور لوگوں کو احکام اسلامی کی یاد دہانی کے لیے مستحب ضرور ہے۔[3]

---

[1] ۔ احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۷، ص ۲۶ تا بعد ۔ اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۲۸ مجموعۃ الرسائل الحسبہ ص ۶۷، ۶۱۔

[2] احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۷، ص ۲۶۔

[3] بعض فقہاء کی رائے میں اس صورت میں فرض ساقط نہیں ہے، رجوع کیجیے، اسنی المطالب ج ۴ ص ۱۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر کوئی شخص اپنے فعل سے کسی منکر کو باطل قرار دے سکتا ہو مگر اس کے ساتھ ہی اسے کوئی گزند پہنچنے کا بھی اندیشہ ہو، تو اس پر منکر کا ختم کرنا فرض نہیں بلکہ مستحب ہے[1]۔ مثلاً کوئی شخص شراب نوشوں سے شراب چھین کر اسے ضائع کر سکتا اور آلات طرب توڑ سکتا ہے مگر اسے یہ بھی پتہ ہے کہ یہ لوگ اسے ماریں گے تو اس شخص پر منکر کو ختم کرنا فرض نہیں ہے بلکہ مستحب اور ایک نیکی ہے۔

حسی عجز کی طرح علمی عجز کو بھی تصور کرنا چاہیئے، چنانچہ ایک عام آدمی پر امر و نہی کا فرض صرف زنا، مے نوشی، چوری اور ترک نماز میں عائد ہوتا ہے اور اس کے علاوہ ایسے امور میں اس پر فرض عائد نہیں ہوتا جن کی حقیقت سے بہرہ ور ہونا اور ان کی حکمت سے باخبر ہونا اس کے بس کی بات نہیں ہے کیونکہ اگر عوام الناس پر اس قسم کے امور میں بھی امر و نہی فرض قرار دیا جائے تو اس اصلاح کی بہ نسبت، فساد کا زیادہ اندیشہ ہے[2]۔

عاجز ہو جانے کی صورت میں فرض کے ساقط ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ عجز کا متحقق طریقے پر علم ہو بلکہ اس میں ظن غالب کافی ہے کیونکہ ان صورتوں میں ظن غالب کے معنی علم اور حکم ہی کے ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی کا ظن غالب یہ ہے کہ اس کے منکر کے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو اس پر نہی عن المنکر فرض نہیں ہے اسی طرح اگر کسی کا گمان غالب یہ ہے کہ اگر اس نے اس برائی سے روکا تو اسے کوئی نقصان پہنچے گا تو اس پر نہی عن المنکر فرض نہیں ہے ورنہ فرض ہے البتہ تذبذب اور گومگو کی کیفیت میں فرض ساقط نہیں ہوتا[3]۔

شرط چہارم: عدالت:-

بعض فقہاء کرام یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کو فاسق نہیں ہونا چاہیئے۔ ان کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے:-

اَتَأۡمُرُوۡنَ النَّاسَ بِالۡبِرِّ وَتَنۡسَوۡنَ اَنۡفُسَكُمۡ۔ (البقرۃ: ۴۴)

کیا تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو۔

نیز یہ آیت۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لِمَ تَقُوۡلُوۡنَ مَا لَا تَفۡعَلُوۡنَ كَبُرَ مَقۡتًا عِنۡدَ اللّٰهِ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا مَا لَا تَفۡعَلُوۡنَ۔ (الصف: ۲، ۳)

---

www.kitabosunnat.com

[1] احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۷، ص ۲۶۔

[2] احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۵، ص ۲۸۔ تفسیر المنار، ج ۴، ص ۴۳۔

[3] احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۵، ص ۲۸۔۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اے ایمان والو ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں ہو اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں۔

ان فقہاء کی رائے میں دوسروں کو ہدایت کرنا خود ہدایت حاصل کر لینے کے بعد کا درجہ ہے اور دوسرے کی اصلاح کرنا خود سنور جانے کے بعد کا مرحلہ ہے کیونکہ جو شخص اپنی اصلاح سے عاجز ہے وہ دوسر کی اصلاح سے اور بھی عاجز ہے۔

مگر فقہاء کرام کے یہاں راجح رائے یہ ہے کہ فاسق بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے اور امر و نہی کرنے والے کے لئے تمام معصیتوں سے پاک ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ شرط عائد کر دی جائے تو امر و نہی کا سلسلہ ہی ختم ہو جائے گا۔ اسی لیے سعید بن جبیر نے فرمایا تھا کہ اگر صرف وہی شخص امر و نہی کرے جس میں کوئی برائی نہ ہو تو کوئی بھی شخص ایسا نہ ہوگا جو یہ فرض انجام دے سکے۔

فاسق اس کو کہتے ہیں جو کسی معصیت کا مرتکب ہوا ہو یعنی اس نے حرام کا ارتکاب کیا ہو یا فرض کو چھوڑ دیا ہو۔ اصولاً اگر فاسق پہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر حرام ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک فرض کے چھوٹنے پر دوسرے فرض کا چھوڑنا لازم آجائے اور ایک حرام کے ارتکاب سے دوسرا فرض بھی حرام ہو جائے اور مندرجہ بالا جن دو آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ فاسق امر و نہی نہ کرے بلکہ ان کا مدعا ایسے شخص کو سرزنش کرنا ہے جو معروف کا امر کرنے کے باوجود خود اس پہ عمل نہیں کرتا اور دوسروں کو برائی سے روکنے کے باوجود خود برائی سے باز نہیں رہتا، حالانکہ ہونا یہ چاہیئے کہ انسان اپنے عمل سے اپنے قول کی تصدیق کرے تاکہ اس کی زبان میں تاثیر ہو اور نصیحت کا مطلوبہ نتیجہ برآمد ہو سکے[۱]

شرط پنجم: اجازت۔

بعض فقہاء امر و نہی کرنیوالے پہ ایک شرط یہ عائد کرتے ہیں کہ اسے امام یا حاکم کی اجازت حاصل ہو، ان کی دلیل یہ ہے کہ اول تو امام کو یا حاکم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جن افراد کو چاہے اس کام پہ مامور کر دے اور دوم یہ کہ امر و نہی کی بلا قید و شرط سب کو اجازت سے فتنے اور فساد کا اندیشہ ہے۔ مگر جمہور فقہاء اس رائے کے برخلاف ہیں اور امر و نہی کے لئے کسی فرد یا جماعت کی اجازت ضروری نہیں قرار دیتے۔

---

[۱] احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۵ ؛ ص ۱۵، ۱۷۔

الکشاف، ج ۱، ص ۲۱۹۔

احکام القرآن، الجصاص، ج ۲، ص ۳۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بلکہ اگر امام کچھ افراد کو اس فریضے کی انجام دہی کے لئے مامور بھی کر دے تو بھی دوسرے لوگوں کے لئے کوئی ممانعت نہیں ہے جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں وارد ہونے والی نصوص امر و نہی کو ہر شخص پر لازم قرار دیتی ہیں اور اس فریضے سے گریز کرنے والے کو عاصی (گنہگار) قرار دیتی ہیں اور ہر شخص پہ یہ ذمے داری عائد کرتی ہیں کہ جو برائی بھی دیکھے اور جس مقام پر بھی دیکھے اس سے ضرور روکے۔ اس لئے امام کی اجازت کی شرط ایک بے بنیاد بات ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خود امام اور حاکم کو بھی افراد امت امر و نہی کر سکتے ہیں اور ایسا کرنا امت کے افراد کا فرض ہے تو جس شخص کو خود امر و نہی کیا جا سکتا ہے وہ اس کی اجازت دینے یا نہ دینے کا مجاز کس طرح ہو سکتا ہے۔

اسی رائے ثانی پر تمام ادوار میں عمل ہوتا رہا ہے اور اس زمانے میں بھی اس پہ عمل رہا ہے جب خلفاء اور والی (گورنر) امر و نہی کے لئے کچھ لوگوں کو نامزد کر دیا کرتے تھے، مگر یہ تخصیص دیگر افراد امت کو اس فرض کی ادائیگی میں مانع نہیں تھی بلکہ بسا اوقات افراد امت خود خلفاء اور والیوں کو امر و نہی کرتے اور منکر کو اپنے آپ تبدیل کر دینے کے درپے رہتے، مگر کبھی کسی خلیفہ یا والی نے ایسے فرد کو خطاکار نہیں ٹھہرایا[1]

جو فقہاء کرام امر و نہی کے لئے امام کی اجازت کی شرط عائد کرتے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ اس فرض کی ادائیگی میں ایک تنظیم قائم ہو جائے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ جس شخص کو امام کی اجازت حاصل نہ ہو اس پر امر و نہی بالکلیہ حرام ہے۔ چنانچہ اگر ایسا شخص جسے اجازت نہیں ہے وہ شرابیوں کے جام توڑ دے اور ان کی شراب ضائع کر دے اور زانی کو سوائے قتل کے روکنے کا اور کوئی ذریعہ نہ ہو اور وہ اسے قتل کر دے تو اس شخص کو جرم اتلاف (جام توڑ دینے اور شراب ضائع کر دینے) اور جرم قتل کا ملزم نہیں ٹھہرایا جا سکتا کیونکہ واضح نصوص شریعت کی رو سے دونوں فعل جائز ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے شخص

---

[1] تفسیر المنار، ج ۴، ص ۳۳ ومابعد۔

احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۷، ص ۱۹ ومابعد۔

الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۳۲،

البحر الرائق، ج ۵، ص ۴۵،

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۷۹ ومابعد۔

مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۳۴۹۔

الکشاف، ج ۱، ص ۳۱۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر امام کے حکم کی خلاف ورزی اور قوت نافذہ کے فیصلے کی بے وقعتی پر کوئی تعزیری سزا جاری کر دی جائے۔

۴۴۳۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی شرائط۔

امر بالمعروف تو ایک طرح سے نصیحت، راہنمائی اور تعلیم ہے، اس لیے اس کے نہ اوقات مقرر ہیں اور اس کی کوئی مخصوص شرائط ہیں بلکہ امر بالمعروف تو ہر موقع پر اور ہر وقت جائز ہے۔ البتہ نہی عن المنکر اور منکر کو مٹا دینے اور ختم کر دینے کی چند شرائط ہیں، جن کی موجودگی بہر حال ناگزیر ہے۔

(۱) منکر پایا جائے (۲) منکر عملاً موجود ہو۔ (۳) منکر ظاہری طور پر موجود ہو اور اس کے لیے تجسس کی ضرورت نہ ہو۔ (۴) منکر کو اسی ذریعے سے روکا جائے جو اس کے روکنے کا سہل ترین ذریعہ ہو۔

شرط اول: منکر پایا جائے۔

نہی عن المنکر اور منکر کو ختم کر دینے کے لئے ضروری ہے کہ جس فعل سے روکا جا رہا ہے یا جس فعل کو مٹایا جا رہا ہے وہ منکر ہو، یعنی اس فعل کو شریعت نے حرام قرار دیا ہو یا احکام شریعت کے مطابق اس کا وقوع پذیر ہونا ممنوع ہو، خواہ منکر کا فاعل مکلف ہو، یا غیر مکلف، چنانچہ اگر بچہ یا مجنون شراب پی رہا ہے تو دیکھنے والے پر لازم ہے کہ اس شراب کو ضائع کر دے اور اس بچے یا مجنون کو مے نوشی سے روک دے، اسی طرح اگر کوئی مجنون کسی پاگل عورت سے زنا کرے یا کسی جانور سے غیر فطری تعلق قائم کرے تو دیکھنے والے پر اس کا روکنا لازم ہے۔ منکر کے روکنے اور منع کرنے میں چھوٹے اور بڑے گناہ کا کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ حمام میں برہنہ ہونا، اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا اور اجنبی عورتوں پر نظر ڈالنا سب منکرات ہیں، اگرچہ گناہ کے لحاظ سے گناہ صغیرہ ہیں، مگر ان سے بھی روکنا اور منع کرنا لازمی ہے۔[1]

البتہ منکر سے روکنے کی یہ شرط ناگزیر ہے کہ وہ منکر ظاہر اور واضح ہو اور اس میں اجتہاد کی ضرورت نہ ہو اگر اس میں اجتہاد کی ضرورت ہے تو وہ فعل نہی کا اور منکر کو بدل دینے کا محل نہیں بن سکتا، مثلاً کوئی حنفی کسی شافعی کو ضب (گوہ) اور بجو کے کھانے سے نہیں روک سکتا اور کوئی شافعی کسی حنفی کو بغیر ولی کے نکاح سے نہیں روک سکتا۔[2]

شرط دوم: منکر عملاً موجود ہو۔

منکر فی الحال موجود ہو یعنی جس وقت منکر سے روکا جا رہا اور اس کو ختم کیا جا رہا ہو اس وقت

---

[1] احیاء علوم الدین، ج ۲ جزء ۷، ص ۲۵-۲۶۔

[2] بحوالۂ سابق ص ۲۷، ۲۸۔ اسنی المطالب، ج ۴۔ ص ۱۸۰۔

www.KitaboSunnat.com

معصیت کرنے والا معصیت میں مصروف ہو، جیسے وہ شراب پی رہا ہو، یا اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں بیٹھا ہو۔ اگر وہ معصیت کر کے فارغ ہو گیا تو اب نہی عن المنکر اور منکر کو مٹا دینے (تغییر منکر) کا عمل باقی نہیں رہا، اب تو یہ مرحلہ ہے کہ اس معصیت پر سزا جاری کی جائے اور ایسی سزا قوت کا کام ہے افراد کا نہیں ہے، اگر ارتکاب معصیت کے بعد کوئی شخص جانی (مرتکب معصیت) کو مجروح کر دے، یا اسے اذیت دے یا اسے برا بھلا کہے تو وہ مرتکب جرم ہے، جبکہ یہی افعال اگر دوران ارتکاب معصیت ہوئے اور معصیت سے منع کرنے کے لئے ان کی ضرورت ہوئی تو یہ شخص منکر سے روکنے والا اور اس کو مٹانے والا متصور ہوتا اور اس کا فعل جرم شمار نہ ہوتا بلکہ فرض کی ادائیگی سمجھا جاتا۔

اگر معصیت کے ارتکاب کی توقع ہو، جیسے کوئی شخص مے نوشی کی مجلس سجا رہا ہو اور اس کے پیالے لگا رہا ہو تو اس شخص کو صرف وعظ و نصیحت کیا جا سکتا ہے اور درشتگی اختیار کرنا، برا بھلا کہنا اور مارنا جرم متصور ہو گا بلکہ اگر وہ یہ کہے کہ اس کا مے نوشی کا ارادہ نہیں ہے تو وعظ و نصیحت بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس موقع پر وعظ و نصیحت مسلمان کے ساتھ بدظنی کرنا ہے۔

شرط سوم: منکر برملا اور کھلم کھلا ہو اور اس میں تجسس اور تفتیش کی ضرورت نہ ہو۔

منکر سے روکنے اور اسے مٹانے کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کھلم کھلا اور اس قدر ظاہر ہو کہ اس کے پتہ چلانے کے لئے تجسس اور تفتیش کی ضرورت پیش نہ آئے، اگر منکر کا پتہ چلانے کے لئے جاسوسی اور تفتیش ضروری ہو تو پھر اس کا پتہ چلانا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے تجسس کو ممنوع قرار دیا ہے:

وَلَا تَجَسَّسُوا (الحجرات: ۱۲)

اور ٹوہ میں مت لگے رہو۔

نیز یہ کہ شریعت میں لوگوں کا اور لوگوں کے گھروں کا ایک احترام ہے معصیت کے برملا ظاہر ہو جانے سے پہلے اس احترام کو تار تار کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نیز یہ کہ نبی ﷺ نے لوگوں کے رازوں کی تلاش سے منع فرمایا ہے، چنانچہ آپ نے حضرت معاویہؓ سے ارشاد فرمایا:

"اگر تم لوگوں کے مخفی رازوں کی جستجو کرو گے تو لوگ خراب ہو جائیں گے اور ان میں فساد پھیل جائے گا۔"

آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا:

"اے وہ لوگو جنہوں نے اپنی زبان سے تو ایمان قبول کر لیا ہے مگر ایمان ان کے دلوں میں نہیں اترا، مسلمانوں کی غیبت نہ کرو، ان کے رازوں کی جستجو نہ کرو، جو شخص

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اپنے مسلمان بھائی کے راز فاش کرتا ہے اللہ سبحانہٗ خود اس کے راز کھول دیتا ہے اور
جس کا راز اللہ منکشف فرمادے وہ ذلیل ہو جاتا ہے خواہ وہ گھر کے کونے میں چھپا بیٹھا ہو!

غرض شریعت اسلامیہ میں جاسوسی کی ممانعت اور دوسروں کے رازوں کے انکشاف کی حرمت پہلے ہی دن سے موجود و متعارف ہے اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بیان کر دینا بھی مناسب ہو گا۔ حضرت عمرؓ نے کسی کے گھر کی دیوار پر سے چڑھ کر اس شخص کو دیکھا تو اسے معصیت میں مرتکب پایا آپؓ نے اسے منع فرمایا، تو اس نے کہا، امیرالمومنین! میں نے تو ایک ہی پہلو سے اللہ کی معصیت کی ہے مگر آپ نے تو تین پہلوؤں سے اللہ سبحانہٗ کی معصیت کی ہے، آپ نے پوچھا وہ تین پہلو کیا ہیں؟ اس نے کہا آپ نے جاسوسی کی ہے، حالانکہ اللہ سبحانہٗ کا فرمان ہے، ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ آپ نے دیوار پر سے چڑھ کر دیکھا، جب کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ گھروں میں دروازوں سے داخل ہوا اور آپ نے سلام بھی نہیں کیا اور اللہ تعالیٰ کہتا ہے: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ تم اپنے خاص گھروں کے سوا دوسروں کے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ تم اجازت نہ لے لو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کر لو۔ (النور: ۲۷)

یہ سنکر حضرت عمرؓ نے اسے چھوڑ دیا اور اس کو توبہ کی تاکید فرمادی۔

حضرت عمرؓ نے اس شخص کو بلا سزا اس لیے چھوڑ دیا اور اس منکر کو اس لیے نہیں مٹایا کہ آپ کے گھر میں جانے ہی سے منکر کا پتہ چلا ہے اور گھر میں داخل ہونا بلا حق اور بلا وجہ تھا

اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف بھی روایت کرتے ہیں کہ میں مدینہ میں ایک رات حضرت عمرؓ کے ساتھ باہر نکلا، ہم چل رہے تھے کہ چراغ کی روشنی نظر آئی، ہم اس کی لکیر کی سیدھ میں روانہ ہو گئے قریب پہنچنے پر معلوم ہوا کہ دروازہ بند ہے اور اندر لوگ شور مچا رہے ہیں۔ حضرت عمرؓ میرا ہاتھ دبا کر بولے، پتہ ہے کس کا گھر ہے، میں نے کہا، نہیں فرمایا یہ ربیعة بن امیہ بن خلف کا گھر ہے اور یہ لوگ شراب پی رہے ہیں بولو کیا رائے ہے؟ میں نے کہا میری رائے تو یہ ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ کہہ کر ہمیں اس کام سے منع فرمایا ہے

یہ سنکر حضرت عمرؓ واپس پلٹ آئے اور ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

جاسوسی اور تفتیش کی ممانعت پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ کسی انسان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کے گھر سے گانے اور باجوں کی آواز سننے کے لیے کان لگائے اور شراب اور بھنگ کی بو سونگھنے کی کوشش کرے، کسی کے کپڑوں کی تلاشی لے کہ اس نے اپنے کپڑوں میں کیا چھپایا ہوا ہے اور کسی کے

www.KitaboSunnat.com

گھر میں اس تفتیش کے لئے داخل ہو کہ اس نے گھر میں کیا چھپایا ہوا ہے بلکہ اسے یہ بھی اجازت نہیں ہے کہ وہ پڑوسیوں سے کسی شخص کے بارے میں خبریں معلوم کرے کہ اس کے گھر میں کیا ہو رہا ہے [1]

لیکن اگر کسی کے بارے میں یہ گمان غالب ہو جائے کہ وہ معاصی کا مرتکب ہو رہا ہے اور اس بات کی واضح نشانیاں بھی موجود ہوں یا کوئی ایسی خبر ہو جس کے صحیح ہونے کا گمان غالب ہو، جیسے کسی کے گھر سے آتی ہوئی بھنگ کی بو سونگھنا، یا گولی چلنے کی یا چیخ و پکار کی آواز سننا یا کسی قابل اعتماد شخص کا یہ خبر دینا کہ فلاں شخص زنا کے لئے اپنے ساتھ کسی عورت کو لیکر گیا ہے۔ یا کسی انسان کو قتل کرنے کے لئے لے گیا ہے تو اس قسم کی صورتوں میں تجسس، تلاشی اور تفتیش جائز ہے تاکہ تدارک اور روک تھام کا وقت نہ نکل جائے اور کسی ممنوع فعل کا ارتکاب اور کسی حرمت کی پامالی نہ ہو جائے [2]

اصول یہ ہے کہ اگر کوئی اپنے گھر کا دروازہ بند کر کے اس کی چار دیواری میں مستور بیٹھا ہو تو کسی معصیت کا پتہ لگانے کے لیے بغیر اجازت اس کے گھر میں داخل نہیں ہونا چاہیئے۔ لیکن اگر دو شخص۔ یا ایک رائے کے مطابق ایک شخص [3] پہلے سے بتلا دے کہ فلاں شخص اپنے گھر میں معصیت کا مرتکب ہو رہا ہے تو اس کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہوا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر معصیت کے ارتکاب کے آثار گھر سے باہر ہی معلوم ہو جائیں جیسے شراب کی بو باہر آجائے یا نشہ بازوں کا شور و شغب سنائی دے تو بلا اجازت گھر میں داخل ہو سکتے ہیں [4]

شکل کی دلالت ایسی ہی ہے جیسی بو اور آواز کی دلالت ہے اور دلالت کے ظاہر ہو جانے کے بعد کوئی امر مستور (پوشیدہ) نہیں رہتا بلکہ مکشوف (ظاہر) ہو جاتا ہے اور حکم یہ ہے کہ جس کی اللہ نے پردہ پوشی فرما دی ہے اس کی ہم بھی پردہ پوشی کریں اور جس کا (گناہ) ظاہر ہو گیا اس کو اس گناہ سے روکیں۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"جو کوئی گناہ کرے تو وہ اس گناہ کو چھپائے اگر ظاہر کر دے گا تو ہم اس پر خدا کی حد جاری کریں گے"

گناہ کا اظہار کئی طریقوں پر ہو سکتا ہے مثلاً سننے، سونگھنے، دیکھنے اور چھونے سے اور اس اظہار

---

[1] احیاء علوم الدین، ج ۲ جزء ۵ ص ۴۴۳۔

[2] الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۸۔

[3] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۸۰۔ الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۸۔

[4] احیاء علوم الدین، ج ۲، جزء ۵ ص ۳۶، ۳۷، ۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو ہم صرف دیکھنے کے ساتھ مخصوص نہیں کرسکتے کیونکہ مراد علم اور غلبۂ ظن ہے اور دیگر حواس بھی دیکھنے کی طرح علم اور ظن تک پہنچاتے ہیں۔

شرط چہارم: منکر کو مناسب ترین ذریعے سے دور کرنا۔

منکر کے دور کرنے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اسے مناسب ترین طریقے سے دور کیا جائے، چنانچہ اگر دور کرنے والا زیادہ شدت سے دور کر سکتا ہو تو نرمی سے دور کرنا درست نہیں اور اسی طرح دور کرنے کے لئے جس قدر شدت درکار ہے اس سے زیادہ شدت سے دور کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ زائد از ضرورت مدافعت جرم متصور ہوگی۔ لیکن اگر قدرت نہ ہو تو منکر کا دفعیہ کمتر طریقے سے جائز ہے مثلاً منکر کو ہاتھ سے دور کیا جانا چاہیئے مگر دور کرنے والا یہ قدرت نہیں رکھتا تو وہ صرف زبان سے برا کہہ سکتا ہے یا کم از کم دل ہی میں برا سمجھ سکتا ہے۔

منکر کو اس کے مناسب طریقے سے دور کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ منکر کو دفع کرنے کے وسائل منکر کی نوعیت اور اس کے فاعل کی حالت کے مطابق بدلتے جائیں۔

۵۴۳۔ منکر کی مدافعت کے وسائل۔

فقہاء کرام نے منکر کے دفعیہ کے درج ذیل سات طریقے بیان فرمائے ہیں[1]

(۱) نشاندہی (۲) نہی بالنصح والوعظ (۳) تعنیف (۴) تغییر بالید

(۵) ضرب اور قتل سے ڈرانا (۶) ضرب اور قتل کر دینا (۷) دوسروں سے مدد لینا۔

(۱) نشاندہی:-

نشاندہی کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص نادانستہ طور پر منکر کا مرتکب ہو رہا ہو کہ اسے معلوم نہ ہو کہ یہ کام منکر ہے تو اس صورت میں اس منکر کے دفعیہ کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ اس کو بتا دیا جائے کہ یہ فعل منکر ہے اور یہ بتانا نرمی سے اور بغیر سختی کے ہونا چاہیئے کیونکہ اس بتانے میں اس کی ناواقفیت کا اشارہ بھی نکلتا ہے جو اس کے لئے تکلیف دہ ہے، چونکہ منکر کے دور کرنے کے لئے بتانا ضروری ہے اس لئے نہایت نرمی سے بتایا جائے تاکہ بلاوجہ اس کی تکلیف کا باعث نہ بنے اس لئے کہ ایک مسلمان کو بلاوجہ ایذا رسانی جائز نہیں ہے۔

(۲) نہی بالوعظ النصح:- وعظ و نصیحت کرکے برائی سے روکنا۔ اور وعظ و نصیحت اس شخص کو کی جاتی ہے

---

[1] احیاء علوم الدین، ج ۲، جز ۵، ص ۵۴ و مابعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جو منکر کے برا ہونے سے واقف ہو بشرطیکہ اس وعظ و نصیحت سے یہ توقع ہو کہ وہ منکر کو چھوڑ دے گا۔
جیسے غیبت کرنے والا جانتا ہو کہ غیبت کرنا حرام ہے مگر یہ توقع ہو کہ وعظ و نصیحت سے وہ اس برائی کو چھوڑ دے گا تو سختی اور تندی کے بغیر نہایت نرمی اور مہربانی سے اسے منع کیا جائے۔

(۳) تعنیف :- سختی سے منع کرنا اور یہ اس وقت ہوگا جب برائی کا مرتکب نرمی اور مہربانی سے نہ مانے اور اپنی برائی پر ڈٹا رہے، اور اس کی دو شرائط ہیں، اول یہ کہ سختی اس وقت ہی کی جائے جب نرمی کا کوئی فائدہ نہ ہو اور سختی ناگزیر ہو جائے دوم یہ کہ سختی سے منع کرنے والا صرف سچ بولے اور غیر ضروری کلام نہ کرے، برائی کے مرتکب کو غلط طور پر برا بھلا نہ کہے اور اسے گالی نہ دے اور صرف اسی قدر اسے مخاطب کرے جس قدر اس میں برائی موجود ہے، جیسے اسے فاسق، جاہل احمق اور غبی کہے کیونکہ ہر گنہگار فاسق ہوتا ہے اور فاسق احمق اور جاہل ہوتا ہے کیونکہ اگر احمق و جاہل نہ ہوتا تو خدا کی نافرمانی کیوں کرتا اور جس شخص میں اتنی عقل بھی نہ ہو وہ احمق ہے چنانچہ رسول اللہ ؐ کا ارشاد ہے :

(سمجھدار ہے وہ جو اپنے نفس کو زیر کرے اور موت کے بعد کی تیاری کرے اور احمق وہ جو اپنے نفس کو اپنی خواہشوں پر چلائے اور خدا سے آرزوئیں باندھ کر بیٹھا رہے)

(۴) تغییر بالید :- ہاتھ سے برائی کو مٹا دینے کا مطلب یہ ہے کہ برائی کو بذات خود ختم کر دینا جیسے آلات طرب توڑ دینا اور شراب ضائع کر دینا، ریشمی کپڑا بدن پر سے اتار پھینکنا، غاصب کو مغصوبہ زمین سے نکال دینا اور کسی نے سڑک پر راستہ روکنے کے لئے جو رکاوٹ کھڑی کی ہو اسے ہٹا دینا۔

تغییر صرف ان معاصی میں ہوتی ہے جو مادی طور پر مٹائی جا سکیں جبکہ قلب اور زبان کی معصیتیں مادی طور پر نہیں مٹائی جا سکتیں اسی طرح وہ معصیتیں جن کا تعلق عاصی کے نفس اور اس کے باطنی جوارح سے ہو وہ بھی مادی طور پر نہیں مٹائی جا سکتیں۔

تغییر بالید کی ایک شرط یہ ہے کہ منکر کو دور کرنے والا اس وقت تک منکر کو اپنے ہاتھ سے نہ مٹائے جب تک وہ خود مرتکب منکر کو اس کے مٹانے پر آمادہ کر سکتا ہو چنانچہ اگر وہ مغصوبہ زمین سے غاصب کو اس کے پیروں پر چلا کر باہر لا سکتا ہے تو زبردستی گھسیٹ کر نکالنا درست نہیں اور اگر مے نوش خود ہی شراب ضائع کرنے پر تیار ہو جائے تو معترض کا شراب کے ضائع کرنے میں پہل کرنا درست نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تغییر بالید کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ صرف ناگزیر اور ضروری قوت استعمال کی جائے، چنانچہ اگر مغصوبہ مکان سے غاصب کو ہاتھ پکڑ کر باہر نکالا جا سکتا ہو تو اس کی ڈاڑھی کھینچنے اور اس کو ٹانگ سے گھسیٹنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر آلات لہو کو توڑ سکتا اور بے کار کر سکتا ہے تو انہیں جلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور آلات لہو کو توڑنے کی حد یہ ہے کہ ان کو درست کرانے کے مصارف ان کی قیمت کے مساوی ہوں اور اگر شراب کے برتن توڑے بغیر ہی شراب ضائع کر سکتا ہے تو شراب کے برتن توڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اصول یہ ہے کہ تغییر منکر سے مقصود برائی کو ختم کر دینا ہے، فاعل منکر کو سزا دینا یا غیر فاعل کو متنبہ (زجر) کرنا مقصود نہیں ہے۔ جبکہ تنبیہ مستقبل کے بارے میں ہوتی ہے اور سزا ماضی کے فعل پہ دی جاتی ہے اور منکر کو روکنا حاضر سے متعلق ہے، اور معاشرے کا کوئی بھی فرد صرف منکر کو ختم اور برائی کو مٹا سکتا ہے اور اس سے زیادہ جو کچھ ہوگا تو یا وہ فعل گزشتہ کی سزا ہوگی یا فعل آئندہ پہ تنبیہ ہوگی جو کسی فرد کا منصب نہیں ہے بلکہ حکام اور عدالتوں کے سپرد ہے۔

(۵) تہدید بالضرب والقتل :-

جہاں تک ممکن ہو سکے ضرب کی دھمکی پہلے دینی چاہیئے اور قتل کی بعد میں، اور تہدید (دھمکی دینے) کی شرط یہ ہے کہ ایسی دھمکی نہ دی جائے جس کا روبہ عمل لانا جائز نہ ہو جیسے یہ کہنا کہ میں تیرا گھر لوٹ لوں گا، میں تیری اولاد کو قتل کر دونگا یا تیری بیوی کو غلام بنا دوں گا کیونکہ اگر وہ ایسی بات بالعزم کہے تو حرام ہے اور اگر بغیر عزم کے کہے تو جھوٹ ہے، منکر کو دور کرنے کے لیئے کوئی قابل عمل دھمکی دینی چاہیئے جیسے یہ کہے کہ میں تجھے کوڑے لگاؤں گا، یا تیرا سر توڑ دونگا یا تیری گردن اڑا دونگا۔ اگر یہ توقع ہو کہ منکر کا کرنیوالا اس منکر سے باز آجائے گا تو دلی ارادے سے بھی زیادہ کی دھمکی دے سکتا ہے۔

(ضرب اور قتل) ضرورت ہو تو منکر کو دور کرنے والا فاعل منکر کو منکر سے روکنے کے لئے مار بھی سکتا ہے بشرطیکہ اس کے بغیر اس کو منکر سے نہ روکا جا سکے اور ضرب ضرورت سے زیادہ نہ ہو، چنانچہ اگر ایک تھپڑ اور ایک ضرب سے فاعل منکر سے رک جائے تو مزید ضرب لگانا یا تھپڑ مارنا درست نہیں ہے۔

اگر ایسی صورت ہو کہ بغیر فاعل کو زخمی کئے یا ہتھیار اٹھائے منکر ختم نہ ہو سکے تو پھر منکر کو رد کرنے والے کے لیئے ایسا کرنا درست ہے جیسے کوئی فاسق کسی عورت کو پکڑے ہوئے ہو اور دافع کے درمیان اور اس فاسق کے درمیان کوئی نہر یا دیوار حائل ہو، تو دافع (منکر کو دور کرنے والا) ہاتھ میں بندوق لیکر اسے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے کہے کہ اس عورت کو چھوڑ دے ورنہ میں گولی چلا دونگا، اگر وہ پھر بھی نہ چھوڑے تو ٹانگ یا ران وغیرہ پہ گولی چلا سکتا ہے۔ اور اگر منکر کو دور کرنے والا تلوار سونت لے اور اس کو کہے کہ اس برائی کو چھوڑ ورنہ میں تجھے ماردوں گا تو یہ دفع منکر بھی درست ہے کیونکہ منکر کو دفع کرنا ہر ممکن طریقے پر فرض ہے۔ منکر کے دفعیہ میں حقوق اللہ جیسے زنا اور قطع طریق (راہ زنی) اور حقوق افراد جیسے ضرب، زخمی کرنا اور غصب کرنا۔ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اور اگر فاعل منکر، منکر کے کرنے سے باز نہ آئے تو دافع منکر (برائی کو دور کرنیوالے) پر فرض ہے کہ اس سے قتال کرے اگرچہ جس منکر سے روکا جا رہا ہے وہ قتل سے کمتر درجے کا ہو۔ مثلاً کوئی شخص اپنا کوئی حصہ جسم کاٹنا چاہتا ہو اور بغیر قتال کے باز نہ آئے اور قتال میں ہو سکتا ہے کہ وہ مر جائے تو اسے اس منکر سے روکنے کے لیے قتال لازم ہے۔ کیونکہ یہاں مقصود اس کی جان یا اس کے حصہ جسم کی حفاظت نہیں ہے بلکہ منکر اور معصیت کا راستہ روکنا ہے اس لیے کہ منکر کے ختم کرنے کے لیے اسے مارنا معصیت نہیں ہے مگر اپنے حصہ جسم کو کاٹنا معصیت ہے۔ جیسے اپنے مال کی حفاظت کے لیے حملہ آور کو مار ڈالنا، تو یہاں حملہ آور کو مال کے فدیے اور تاوان میں نہیں مارا جاتا بلکہ دفع معاصی (معصیت سے روکنے کے لئے) مارا جاتا ہے کیونکہ حملہ آور کا مال چھیننے کا ارادہ تو معصیت ہے مگر اس معصیت کو روکنے کے لئے اس کا قتل کر دینا معصیت نہیں ہے۔

(۷) دوسروں سے مدد لینا۔ اگر برائی کو دور کرنے والا خود اسے دور کرنے سے عاجز ہو اور اسے مددگاروں کی ضرورت ہو جو اپنی قوت اور اپنے ہتھیاروں سے اس کی مدد کر سکیں تو اس سلسلے میں بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس طریقے سے منکر کو دور کرنے کا افراد کو اختیار حاصل نہیں ہے اس لئے کہ اس طرح فتنوں کو تحریک ہوگی اور امن وسلامتی کو خطرہ لاحق ہو جائے گا، فاسق بھی اپنے مددگاروں کو جمع کرے گا جس کا نتیجہ قتال اور تصادم ہوگا۔ البتہ اگر امام ان لوگوں کو جن کو اس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پہ مامور کیا ہے، اجازت دے تو وہ اس طریقے سے بھی منکر کو دور کر سکتے ہیں۔

دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر ہی افراد اس طریقے کو استعمال کر سکتے ہیں کیونکہ اگر افراد کے لئے ایک طریقہ جائز ہے تو دوسرا بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے گا اس میں تصادم کا امکان ہے اور تصادم میں تعاون اور امداد کی ضرورت ہوگی جس کی بنا پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لوازم کو پورا کرنا ممکن نہیں رہے گا۔ مگر چونکہ فتنے کا ظہور نہایت کمتر اور نادر ہوتا ہے اور نادر پہ کوئی حکم نہیں لگتا، علاوہ ازیں شریعت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو یہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہنے میں مانع ہو کہ جو شخص دفع منکر پر قدرت رکھتا ہو اسے منکر کو اپنے ہاتھ سے، ہتھیار سے اور از خود اور اپنے مددگاروں کی مدد سے دفع کرنا چاہیئے۔

۴۶۴۔ کیا گذشتہ وسائل کا استعمال ہر شخص کے حق میں درست ہے؟

والدین شوہر اور حاکم کے علاوہ گذشتہ تمام وسائل کا استعمال ہر شخص کے حق میں درست ہے۔

والدین کے بارے میں اولاد صرف ان کو بتلا سکتی ہے اور وعظ و نصیحت کے ساتھ منع کر سکتی ہے، ان کے ساتھ سختی نہیں کر سکتی، انہیں دھمکا نہیں سکتی اور انہیں مار نہیں سکتی۔ البتہ ایک رائے کے مطابق اولاد والدین کو جسمانی گزند پہنچائے بغیر ان کے کیئے ہوئے منکر کو بدل سکتی ہے۔ مثلاً ان کی شراب ضائع کر دے، یا انہوں نے گھر میں جو غصب کا یا چوری کا مال رکھا ہوا ہے اسے اہل حق کو لوٹا دے۔ عمومی حکم سے والدین کے استثنا کی وجہ وہ فرمان الٰہی ہے جس میں والدین کے سامنے اف کہنے اور انہیں تکلیف دینے سے منع کیا گیا ہے:

وَلَا تَقُلْ لَهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا (الاسراء: ۲۳)

تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا۔

ایسے بھی احکامات وارد ہیں جو حکم عام سے والدین کے استثناء کو لازم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باپ سے اپنے لڑکے کا قصاص نہیں لیا جائے گا، اور حد زنا میں جلاد اپنے باپ کو قتل نہیں کر سکتا اور نہ اس پر حد قائم کر سکتا ہے۔ جب اولاد ایک گزشتہ جرم سے ثابت ہونے والی سزا سے والدین کو تکلیف نہیں پہنچا سکتی تو مستقبل میں متوقع جرم سے روکنے کے لئے تکلیف پہنچانا کیونکر جائز ہو سکتا ہے۔

بیوی کا شوہر کے ساتھ ایسا ہی حکم ہے جیسا اولاد کا اپنے والدین کے ساتھ، چنانچہ رسول اللہ کا ارشاد ہے اگر کسی مخلوق کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے۔

اس ارشاد نبوی کا مقتضی یہ ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو کوئی تکلیف نہ پہنچائے۔

ناقابل ترجیح قول کے مطابق رعایا بھی حاکم یا سلطان یا امام کو صرف بتا سکتی اور وعظ و نصیحت کے ساتھ منکر سے روک سکتی ہے مگر تغییر بالید (ہاتھ سے برائی کو مٹا دینا) جائز نہیں ہے اس لیئے کہ اس طرح حاکم کی ہیبت جاتی رہے گی اور اس کا احترام ختم ہو جائے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

جو شخص کسی صاحب اقتدار کو نصیحت کرنا چاہے، کھلم کھلا نہ کرے، بلکہ علیحدگی میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسے بتا دے اگر وہ قبول کرے تو فبہا ورنہ اس نے اپنا فرض ادا کر دیا۔

نیز آپؐ کا ارشاد ہے (جس نے زمین میں خدائی اقتدار کی توہین کی، اللہ اس کی زمین پر توہین کریگا۔

۷۴۳۔ منکر کی مدافعت میں تجاوز کا حکم:۔

اگر منکر کو دفع کرنے والے نے نہی عن المنکر یا تغییر منکر میں کوئی ایسا وسیلا اختیار کیا جو صورت حال کے مقتضا سے زیادہ ہے تو وہ اس زیادتی پر مسئول ہے، اسی طرح اگر کسی وسیلہ کی مقررہ حدود سے تجاوز کیا تو وہ اس تجاوز پر بھی جواب دہ ہے مثلاً منکر کے کرنیوالے کو تعنیف (سرزنش) کرتے ہوئے اسے گالی بھی دیدی تو اس قذف کے بارے میں وہ جواب دہ ہے کیونکہ قذف تعنیف میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر تعنیف (سرزنش) سے یا تہدید (دھمکانے) سے منکر مٹ سکتا تھا لیکن مدافع (منکر کو رد کرنے والے) نے منکر کے کرنیوالے کو مارا یا زخمی کر دیا تو وہ اس ضرب اور جرح پر جواب دہ ہے اسی طرح اگر منکر ایک ضرب (مار) سے یا ایک جرح (زخم) سے مندفع ہو سکتا تھا مگر مدافع نے دوسری ضرب لگائی یا دوسرا زخم لگایا تو وہ دوسری ضرب اور دوسرے زخم پر مسئول ہے۔ اگر منکر تغییر بالید سے ختم ہو سکتا ہے تو تغییر بالید کی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے مثلاً شراب پینا اور شراب کو رکھنا منکر ہے اور اس منکر کی تغییر یہ ہے کہ شراب ضائع کر دی جائے، لیکن اگر مدافع نے شراب ضائع کرنے کے ساتھ ساتھ مے نوشی کے لئے آراستہ ساز و سامان کو بھی توڑ دیا یا جلا دیا تو وہ اس باب میں مسئول ہوگا۔

منکر کے وقوع سے قبل اور منکر کے وقوع پذیر ہو جانے کے بعد منکر کو مٹانے اور اس سے روکنے کا محل باقی نہیں رہتا، کیونکہ منکر کا بالفعل انجام پانا ہی اس امر کا مجاز بناتا ہے کہ اس منکر سے روکا جائے اور اسے مٹایا جائے۔ اگر منکر ابھی واقع نہیں ہوا، تو منکر کے کرنے والے کا قصد کا اعتبار درست نہیں ہے بلکہ ایسا کرنا اعتداء (زیادتی) متصور ہوگا۔ اور جب منکر کا کرنے والا اسے کر چکا تو اب اس منکر کی بناء پر اسے جو باتیں کہیں جائیں یا جو سلوک اس کے ساتھ کیا جائے وہ دفع منکر نہیں ہے، بلکہ فاعل منکر پہ زیادتی ہے۔

اصول یہ ہے کہ جن ذرائع سے منکر کو روکا جائے وہ جائز ہیں اور جرم نہیں ہیں، بشرطیکہ وہ منکر کو مٹانے کی مقررہ حدود سے متجاوز نہ ہوں۔ لیکن اگر منکر کو رد کرنے کے لیئے کیئے جانے والے فعال فاعل منکر کے علاوہ دوسرے شخص پر بھی اثر انداز ہوئے اور خطاءً دوسرا شخص بھی زد میں آگیا، تو اس فعل کو اس غیر کی نسبت خطاءً سمجھا جائے گا اگرچہ فاعل نے اسے عمداً انجام دیا ہے، کیونکہ یہ فعل فاعل منکر کے خلاف تو جائز ہے مگر اس کے علاوہ دوسرے کے خلاف جائز نہیں ہے، اس لیئے اس میں عمد (بالارادہ)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس نے فعل مباح کا عمد کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص فعل مباح کا عمد کرے اور پھر اس میں خطا واقع ہو تو وہ نتیجہ فعل کے بارے میں باعتبار تخطئی مسئول ہوگا باعتبار عامد مسئول نہیں ہوگا۔

۴۴۸۔ کیا منکر کے فاعل کے لیے دفاع کا حق ہے؟

فاعل منکر (منکر کا کرنے والا) منکر کو روکنے والے پر اس دلیل کے تحت کہ وہ اپنی جان و مال کا تحفظ کر رہا ہے، کوئی زیادتی کرنے کا مجاز نہیں ہے، بشرطیکہ دافع منکر (منکر کو روکنے والا) منکر کو روکنے کی مقررہ حدود سے تجاوز نہ کرے، اگر اس نے ان مقررہ حدود سے تجاوز کیا تو خود اس کا عمل اعتداء (زیادتی) متصور ہوگا اور فاعل منکر کو اس اعتداء کے دفعیہ کا حق حاصل ہوگا۔

۴۴۹۔ عام شرعی مدافعت اور خاص شرعی مدافعت میں فرق:

عام شرعی مدافعت اور خاص شرعی مدافعت کا موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی اساس اور دونوں کے احکام یکساں ہیں، جو کچھ فرق ہے وہ ان کی بعض تفصیلات میں ہے۔

فی الواقع خاص شرعی مدافعت اس پہلو سے عام شرعی مدافعت سے مختلف نہیں ہے، مگر فقہاء کرام نے باعتبار موضوع ان دونوں میں فرق کیا ہے۔ چنانچہ خاص شرعی مدافعت کا موضوع انسان کی جان و مال اور عزت و آبرو پر وارد ہونے والی ہر زیادتی اور حملہ ہے۔ اس قسم کو فقہی زبان میں "حملہ آور سے مدافعت" کہا جاتا ہے، جبکہ عام شرعی مدافعت کا موضوع اس کے علاوہ وہ تمام امور ہیں جو اجتماعی حقوق، اور اجتماعی امن و سلامتی کے لیے باعث خطر ہوں اور مدافعت کی اس قسم کو "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کہا جاتا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ موضوع کا یہ فرق برائے نام ہے کیونکہ جس زیادتی کرنے والے سے مدافعت باعتبار حملہ آور ہو سکتی ہے اس سے مدافعت باعتبار فاعل منکر بھی ہو سکتی ہے۔ مگر یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ جس فعل سے باعتبار منکر مدافعت ہو سکتی ہے اس میں فاعل کی مدافعت لازماً باعتبار حملہ آور نہیں ہو سکتی۔ حملہ آور سے مدافعت تو اس وقت ہوگی جب حملہ ہوگا یعنی انسان کی جان و مال اور عزت و آبرو پر زیادتی ہو اور منکر سے مدافعت اس وقت بھی ہے جب حملہ اور زیادتی نہ ہو۔

جیسے ایک شخص کسی عورت پر مجرمانہ حملہ کرتا ہے تو اس سے مدافعت باعتبار حملہ آور (صائل) ہوگی اور یہ خاص شرعی مدافعت کہلائے گی۔ لیکن اگر عورت راضی ہو تو اب اس سے دفاع باعتبار منکر ہوگا اور یہ عام شرعی مدافعت ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر رہا ہو تو اس سے مدافعت باعتبار

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حملہ آور ہو گی اور دفاع کرنے والا خاص شرعی مدافعت کی حالت میں ہو گا لیکن اگر کوئی شخص خودکشی کر رہا ہو تو اس کو اس فعل سے باعتبار منکر روکا جائے گا اور روکنے والا نہی عن المنکر (منکر سے روکنے اور اسے مٹانے کی حالت میں ہو گا۔ نیز اسی طرح کوئی شخص کسی دوسرے کے سامان کو آگ لگا رہا ہو یا ضائع کر رہا ہو تو اس سے مدافعت باعتبار حملہ آور ہو گی، لیکن ایک شخص اگر اپنا ہی سامان جلاتا ہے یا دوسرے کا سامان اس کی رضامندی سے ضائع کرتا ہے تو اس سے مدافعت باعتبار فاعل منکر ہو گی۔ گویا زیادتی اور حملہ کا عنصر خاص مدافعت شرعیہ کو عمومی مدافعت شرعیہ سے جدا کرتا ہے۔

۵۰۳۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کے درمیان موازنہ۔

روز اول ہی سے شریعت اسلامیہ میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ضابطہ موجود رہا ہے، جو شریعت اسلامیہ کی ایک امتیازی خصوصیت ہے اور اس خصوصیت سے مروجہ قوانین گزشتہ صدی میں روشناس ہوئے اور انہوں نے اس ضابطے کو بڑے محدود پیمانے پر اختیار کیا۔ شریعت اسلامیہ کا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ضابطہ مقرر کرنے سے منشاء یہ ہے کہ معاشرے کا ہر فرد دیگر افراد اور حکام پر نگران بن جائے اور لوگ باہمی مسائل میں تعاون اور مفاہمت پر عمل کریں۔ اور معاصی سے احتراز اور منکرات سے اجتناب اختیار کریں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا سماجی فائدہ یہ ہے کہ معاشرے کے تمام افراد اس امر کے پابند رہتے ہیں کہ ایک دوسرے کی صحیح رہنمائی کرتے رہیں اور حکمرانوں کے کردار و اعمال پر تنقید کر کے انہیں راست روی پر آمادہ کرتے رہیں۔ صحیح اور درست امور کی جانب رہنمائی کی اساس امر بالمعروف اور تنقید اور راست روی پر آمادہ کرنے کی اساس نہی عن المنکر ہے۔

مسلمان دور اول ہی میں اس ضابطے سے بخوبی متعارف ہو کر اس پر پوری طرح عمل پیرا ہو چکے تھے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ منتخب ہوتے ہی عوام سے ارشاد فرماتے ہیں:

"جب تک میں اللہ کی اطاعت کرتا رہوں تم بھی میری اطاعت کرتے رہو اور جب میں اللہ کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے۔"

حضرت عمرؓ نے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد فرمایا:

"جو شخص میرے اندر کوئی کجی دیکھے وہ اسے درست کر دے۔"

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لازم ہونے سے افراد امت اس امر کے پابند ہو گئے کہ نظم ملت کو برقرار رکھیں، امن و سلامتی کا تحفظ کریں اور جرائم کو معاشرے میں پنپنے نہ دیں اور جرائم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ومعاصی کے وجود کے خلاف برسرپیکار اور اخلاق کے فروغ پانے میں معاون بنے رہیں۔ اور اسی طرح معاشرے کو جرائم سے تحفظ کی معقول ضمانت اور سماجی بے راہ روی سے بچاؤ کی کافی ضمانت میسر آجائے اور معاشرے کی وحدت کو پراگندگی کا کوئی خطرہ نہ رہے اور اجتماعی نظام نت نئے افکار پراگندہ اور مہلک تحریکات سے محفوظ رہے، بلکہ مفاسد اور برائیاں پھلنے اور پھیلنے سے پہلے ہی ختم کر دی جائیں۔

جدید قوانین امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے گزشتہ صدی کے اوائل میں متعارف ہوئے ہیں اور افراد کے لیئے تنقید اور راہنمائی کا حق تسلیم کیا ہے اور بعض حالات میں افراد معاشرہ کو یہ حق دیا ہے کہ وہ مجرم کو حالت جرم میں پکڑ لیں اور متعلقہ حکام کے حوالے کر دیں۔ اور بعض حالات میں افراد کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ اگر مجرم کا جرم مفاد جماعت پر اثر انداز ہونے والا ہو، جیسے وہ حکومت الٹ دینا چاہتا ہو یا عام اداروں کی تخریب کا ارادہ رکھتا ہو تو افراد اس کو جرم سے بزور روک سکتے ہیں۔ بہر حال مروجہ قوانین میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اصول کو مطلقاً تسلیم نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعض مخصوص حالات میں اس کے انطباق کو منحصر کر دیا گیا ہے جبکہ شریعت اسلامیہ اس اصول کو تمام حالات اور تمام جرائم میں منطبق کرتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم دوم

تادیب

۳۵۱- اول بیوی کی تادیب:-

شریعت اسلامیہ نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ بیوی کو ان امور کی خلاف ورزی پر سرزنش کرے جن امور میں شوہر کی اطاعت اللہ سبحانہٗ نے فرض قرار دی ہے، مثلاً شوہر کے بلانے پر بیوی نہ آئے یا اس کی بغیر اجازت گھر سے نکلے۔ اور اس حق کی اساس اللہ سبحانہٗ کا یہ فرمان ہے:-

اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ (النساء/۳۴)

مرد عورتوں کے نگہبان ہیں۔

نیز یہ ارشاد:-

وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا۔ (النساء/۳۴)

جن عورتوں کی نافرمانی کا تمہیں اندیشہ ہو، انہیں نصیحت کرو، انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو۔

پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو۔

اس آیت میں نشوز کے معنی شوہر کی نافرمانی کے ہیں۔ یہ لفظ نشز سے ماخوذ ہے جس کا مطلب اٹھنا اور بلند ہونا ہے گویا اگر وہ حد سے بلند ہو تو اللہ سبحانہٗ نے اس پر شوہر کی اطاعت کے سلسلے میں فرض کی ہے۔ تو وہ نافرمان سمجھی جائے گی۔

www.KitaboSunnat.com

۲۵۲- کن امور میں تادیب کی جائے؟

فقہاء کرام اس امر پہ متفق ہیں کہ شوہر اپنی بیوی کو ان معصیتوں پر سرزنش کر سکتا ہے جن میں حد نہیں ہے جیسے نامحرم مردوں کے سامنے آنا، زیب و زینت چھوڑ دینا، بغیر اجازت گھر سے نکلنا، شوہر کی نافرمانی کرنا اور اس کا مال ضائع کرنا۔[1]

راجح رائے یہ ہے کہ اگر بیوی مسلمان ہے تو ترک صلاۃ اور صوم پر تعزیر بھی کر سکتا ہے۔[2]

اس امر پہ بھی اتفاق ہے کہ بیوی کو صرف نشوز کے خطرہ ہونے پر نہیں مارا جائے گا بلکہ ضرب اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ نشوز (نافرمانی) عملاً موجود ہو۔[3]

۲۵۳- کیا پہلی معصیت پر تادیب جائز ہے؟

امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ پہلی معصیت پر ضرب (مارنا) درست نہیں ہے بلکہ ضرب معصیت کی تکرار اور اسے بار بار کرنے پر ہے۔ چنانچہ جب بیوی پہلی مرتبہ نافرمانی کرے تو اسے نرمی اور محبت سے سمجھائے، جب دوبارہ کرے تو اسے تنہا چھوڑ دے اس کے بعد کرے تو اسے مارے۔ اس رائے کے حامل حضرات کی دلیل یہ ہے کہ آیت ذیل میں واؤ ترتیب کے لئے آیا ہے۔

فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ۔ (النساء/۳۴)

انہیں نصیحت کرو، انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو۔

نیز تادیب سے مقصود مستقبل میں معصیت پر متنبہ کر دینا ہے جس کے لئے مناسب یہ ہے کہ آیت میں بیان کردہ درجات ملحوظ رکھے جائیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کی مرجوح (ثانوی) رائے بھی یہی ہے۔

---

[1] البحر الرائق، ج ۵، ص ۵۳۔
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۲۔
احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۴۶۔
الشرح الکبیر، ج ۸ ص ۱۶۹۔

[2] الشرح الکبیر ج ۹، ص ۱۶۸۔

[3] مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۱۵، ۱۶۔ مقدمات ابن رشد، ج ۲، ص ۱۰۴۔
بدائع الصنائع، ج ۲، ص ۳۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اس رائے کے اختیار کرنے پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ جو شوہر اپنی بیوی کی پہلی یا دوسری معصیت پر مارے گا، اسے سزا دی جاسکے گی اور جو شوہر تیسری مرتبہ نافرمانی پر مارے اس پہ کوئی سزا نہیں ہے، کیونکہ تیسری مرتبہ میں اس نے حدود مقررہ میں رہتے ہوئے اپنا حق استعمال کیا ہے۔ اسی طرح اس شوہر کو بھی سزا دی جاسکے گی جس نے بیوی کو تیسری مرتبہ کی نافرمانی پہ مارا، مگر پہلی مرتبہ نصیحت نہ کی اور دوسری مرتبہ اسے علیحدہ نہیں چھوڑا۔ اور سزا سے بچنے کے لئے شوہر پہ لازم آئے گا کہ وہ یہ ثابت کرے کہ اس کی بیوی نے اس کے مارنے سے قبل دو مرتبہ نافرمانی کی ہے اور اس نے پہلی مرتبہ اسے نصیحت کی ہے اور دوسری مرتبہ اسے علیحدہ چھوڑا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مسلک کی راجح رائے یہ ہے کہ بیوی کو مارنا شوہر کا حق ہے خواہ معصیت میں تکرار ہوتی یا نہ ہوتی ہو اور خواہ مارنے سے قبل وعظ و ہجر (علیحدہ چھوڑ دینے) کا طریقہ اختیار کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ معصیتوں کی سزائیں تکرار سے مختلف نہیں ہوتیں اور آیت مذکورہ (فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ) میں واؤ صرف جمع کے لئے ہے ترتیب کے لئے نہیں ہے[1]

اس رائے پہ یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ جس شوہر نے بیوی کو پہلی ہی نافرمانی پہ مارا، اس پہ کوئی سزا نہیں ہے اس لئے کہ اس نے مقررہ حدود میں رہتے ہوئے اپنے حق کو استعمال کیا ہے۔

۴۵۳۔ کیا شوہر سے سبب ضرب معلوم کیا جائے گا؟

امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ شوہر سے سبب ضرب معلوم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ بسا اوقات شوہر اپنی بیوی کو اپنے پاس نہ آنے پر بھی سزا دیتا ہے، اگر وہ اس بات کو بتائے گا تو اس کے لئے باعث شرم ہوگا اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور سبب بتائے گا تو جھوٹ بولے گا۔ اس سلسلے میں امام احمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو اشعث نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"اے اشعث یہ بات جو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے تم خوب اچھی طرح یاد رکھو کہ آپ نے فرمایا:
کسی شخص سے ہرگز یہ مت پوچھو کہ اس نے کس بناء پر اپنی بیوی کو مارا ہے۔"

اس حدیث کی رو سے لازم آتا ہے کہ اگر شوہر سبب ضرب تادیب بتائے تو اسے قبول کر لینا چاہئے اور سبب ضرب کے بارے میں زیادہ جستجو نہیں کرنی چاہئے۔ الا یہ کہ بیوی خود یہ دعویٰ کرے کہ اس

---

[1] المہذب، ج ۲، ص ۷۸، اسنی المطالب، ج ۳، ص ۲۳۹، المغنی، ج ۸، ص ۱۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ شوہر نے اسے تادیب کے علاوہ کسی اور وجہ سے مارا ہے تو اس صورت میں شوہر کو سبب ضرب ثابت کرنا ہوگا۔

بیوی کی تادیب کے لئے عمر کی کوئی حد متعین نہیں ہے بلکہ شوہر عمر کی کسی حد میں تادیب کر سکتا ہے، بخلاف بچوں کے کہ ان کی تادیب کی عمر حد بلوغ تک ہے۔

۴۵۵ - ضرب کی حد -

شوہر بیوی کو اپنی مرضی کے مطابق نہیں مار سکتا۔ بلکہ اس کا یہ حق اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس کی ضرب غیر مُبرِّح (ہلکی) ہونی چاہئے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:
"تمہارا ان بیویوں پر یہ حق ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی ایسے آدمی کو نہ بیٹھنے دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کریں تو انہیں غیر مبرح ضرب (ہلکی مار) لگاؤ۔"

غیر مبرح ضرب سے مراد غیر شدید ضرب ہے۔ بعض حضرات نے یہ مطلب بتایا کہ ایسی ضرب جس سے تکلیف تو ہو مگر نہ ہڈی ٹوٹے اور نہ خون بہے، کسی نے کہا کہ یہ ایسی مار ہے جس سے جسم کی جلد پر نشان نہ پڑے اور خون بھی نہ بہے اور اسے عرفاً تادیب شمار کیا جائے۔ بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے کہ ضرب غیر مبرح وہ ہے جس میں خون نہ بہے اور جو زیادہ دن باقی نہ رہے۔ اور بعض حضرات نے بتایا کہ یہ ایسی ضرب ہے جو اپنا کوئی اثر نہ چھوڑے۔ یہ تمام تعبیرات ہیں جو اپنے الفاظ کے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی مفہوم کی نشاندہی کرتی ہیں۔

ضرب برائے تادیب کی ایک شرط یہ ہے کہ چہرے اور نازک حصوں (مثلاً پیٹ) پر نہ لگائی جائے[1]۔ اس کے علاوہ یہ شرط بھی ہے کہ ضرب کا مقصد تادیب ہی ہو، اس میں اسراف (بلا وجہ زیادتی) نہ ہو اور اسے عرف عام میں تادیب ہی سمجھا جائے اگر ایسا ہو تو شوہر پر کوئی مسئولیت (بازپرس) نہیں ہے۔ کیونکہ تادیب شوہر کا حق بھی ہے اور اس کے لئے جائز بھی ہے۔ شوہر کو چاہیئے کہ تادیبی ضرب میں اعتدال کو ملحوظ رکھے۔ اس لیئے کہ جو ضرب ایک ماحول میں تادیب ہے، وہ دوسرے ماحول میں تادیب تصور نہیں ہوتی اور جو مار ایک ماحول میں حدود تادیب سے نکل جاتی ہے وہ دوسرے ماحول میں تادیب کی حدود میں بھی داخل نہیں ہوتی۔

تادیبی سزا ہاتھ سے لکڑی سے اور کوڑے سے دینا درست ہے۔

---

[1] المغنی، ج ۸، ص ۱۶۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تادیبی سزا کی ایک شرط یہ بھی ملحوظ رہنی چاہیئے کہ جس امر پہ سزا دی جارہی ہے وہ اگر ایسا ہے جس پہ با اختیار اداروں کو سزا دینے کا حق حاصل ہے تو اس امر کو ان اداروں تک نہ پہنچایا جائے اور اس معاملے میں شوہر بیوی کے خلاف دعوی دائر نہ کرے۔ اگر ایسا کیا گیا تو شوہر کا حق تادیب ختم ہو گیا[1] اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل با اختیار ادارے ہی سزا کے جاری کرنے کے مجاز ہیں، جب کوئی معاملہ ان کے سامنے پیش کر دیا گیا تو شوہر کا حق ساقط ہو گیا۔ کیونکہ شوہر کو یہ حق بطور استثناء دیا گیا ہے تاکہ ہر معاملے میں ان اداروں کی مداخلت سے میاں بیوی کے تعلقات متاثر نہ ہوں۔ مثلاً بیوی نے پڑوسن کے گھر چوری کی یا اسے گالی دی، اگر پڑوسن نے با اختیار اداروں سے رجوع نہیں کیا تو شوہر بیوی کو تادیبی سزا دے سکتا ہے، لیکن اگر پڑوسن نے با اختیار اداروں سے رجوع کر لیا تو شوہر بیوی کو تادیب نہیں کر سکتا الا یہ کہ اس معاملے میں اس کا حق بھی متاثر ہوا ہو، مثلاً یہ کہ شوہر نے پہلے ہی منع کر دیا تھا، کہ بیوی گھر سے باہر نہ جائے اور پڑوسن کو برا بھلا نہ کہے، مگر اس نے اس کے اس حکم کی مخالفت کی تو شوہر چوری اور گالی کے بجائے اپنے حکم کی خلاف ورزی پر سزا دے سکتا ہے۔

اگر شوہر کا گمان غالب یہ ہو کہ اس کی تادیب سے کوئی فائدہ نہ ہو گا تو اس کے لئے درست نہیں ہے کہ وہ بیوی کو تادیبی سزا دے اور اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ شدید مار کے بغیر بیوی کی اصلاح نہیں ہو سکتی تو اس کے لیئے حدود تادیب سے نکلنا درست نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں شوہر کا مارنا بجائے تادیب کے اعتداء متصور ہو گا[2]

۳۵۶ - تاوان کا حکم :-

اگر شوہر نے بیوی کو تادیب کے ارادے سے مار اگر مارنے سے اس کی موت واقع ہو گئی یا اس کا کوئی عضو بیکار ہو گیا تو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی رائے کے مطابق اگر تادیب قانون کے دائرے میں ہے اور عرف عام میں اسے تادیب ہی سمجھا جاتا ہے تو شوہر اس موت اور ضیاع پہ بیوی کا تاوان نہیں ادا کرے گا۔ لیکن اگر ضرب شدید ہو اور عرفاً اسے تادیب نہ قرار دیا جائے تو شوہر بیوی کا تاوان ادا کریگا[3]

---

[1] مواہب الجلیل - ج ۴، ص ۱۵-

[2] مواہب الجلیل - ج ۴، ص ۱۶-
اسنی المطالب، ج ۳، ص ۲۳۹-

[3] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۹-

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ شوہر بیوی کی موت کا ضامن ہے خواہ ضرب تادیب ہو یا اس سے زیادہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تادیب ایسا فعل ہے جس کے بعد مودَّب جس کو تادیب کی گئی کو زندہ رہنا چاہیئے اگر تادیب سے مضروب مر جائے یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے تو وہ قتل اور قطع ہے تادیب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تادیب شوہر پر فرض نہیں ہے بلکہ اس کا ایک حق ہے اور اس کے اجتہاد پر موقوف ہے۔ اس لئے شوہر کو اپنے نتیجہ اجتہاد کا ذمہ دار ہونا چاہیئے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کے بعد کے فقہاء یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تادیب شوہر پر فرض نہیں ہے بلکہ اس کا ایک حق ہے اور حق کا استعمال سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور تادیب کا حق شوہر کے ذاتی مفاد سے وابستہ ہے وہ چاہے تو اس حق کو استعمال کرے یا نہ کرے جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق کو مقررہ حدود میں استعمال کرنا ایک عمل مباح ہے اور عمل مباح پر کوئی سزا نہیں ہوا کرتی [1]

۳۵۷- تادیب پر مسئولیت۔

گزشتہ دونوں آراء کے پیش نظر یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ اگر تادیب مقررہ قانونی حدود میں ہو تو شوہر نہ دیوانی طور پر مسئول ہے اور نہ فوجداری طور پر کیونکہ یہ شوہر کا حق ہے جو اسے شارع نے عطا کیا ہے۔ اور فقہاء کے درمیان جو اختلاف اوپر ذکر ہوا ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ تادیب مقررہ حدود میں ہو اور اس کے باوجود موت اور اتلاف عضو ہو جائے۔

۳۵۸- دوم: بچوں کی تادیب ا-

بلوغ سے قبل چھوٹے بچوں کی تادیب کا باپ کو حق حاصل ہے معلم خواہ مدرس ہو یا کسی پیشے کا استاد اسے بھی چھوٹے بچوں کو تادیب کا حق حاصل ہے اور وصی کو اپنی ولایت میں رہنے والے بچوں کی تادیب کا حق حاصل ہے۔ ایک رائے کے مطابق ماں کو بھی بچے کی تادیب کا حق حاصل ہے اگر وہ بچے کی وصیہ ہو یا وہ اس کی کفالت کرتی ہو اور باپ کی غیر موجودگی میں بھی اسے یہ حق حاصل ہے۔ ان صورتوں کے علاوہ راجح رائے کے مطابق ماں کو حق تادیب حاصل نہیں ہے [2]

---

[1] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۹ ۔ حاشیۃ الطہطاوی، ج ۴، ص ۲۷۵۔

الام، ج ۶، ص ۱۳۱، ۱۶۶ و مابعدہ۔

[2] احکام القرآن، جصاص، ج ۲، ص ۱۱۔ حاشیۃ الطہطاوی، ج ۴، ص ۲۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۵۹۔ بچوں کی تادیب کی شرائط:۔

بچوں کی تادیب میں بھی وہی شرط ہے جو بیوی کی تادیب میں ہے یعنی اس کوتاہی پر ہونی چاہیئے جو بچے سے کی ہو، اس کوتاہی پر نہ ہو جس کا اندیشہ اس سے خطرہ ہو، اور ضرب (مار) غیر مبرح (ہلکی) ہو اور بچے کی عمر اور اس کی جسمانی حالت کے مطابق ہو چہرے اور نازک حصوں (پیٹ اور پوشیدہ مقامات) پر نہ ہو، ارادہ تادیب کا ہو، ضرب میں زیادتی نہ ہو، اور اس ضرب کو عرف عام میں تادیب ہی سمجھا جائے۔ اگر ضرب میں یہ تمام حدود ملحوظ رہیں تو ضارب (مارنے والے) پر مسئولیت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فعل اس کے لیے جائز ہے۔

۳۶۰۔ تاوان کا حکم:۔

اگر بچہ مر جائے یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے تو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر ضرب عرف عام میں تادیب متصور ہوتی ہو اور تادیب کی قانونی حدود میں ہو تو مؤدب (تادیب کرنے والا) ضامن نہیں ہے لیکن اگر ضرب ایسی شدید ہو کہ اس کو تادیب قرار نہ دیا جا سکے تو مؤدب فوجداری طور پر مسئول ہے[1]۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مؤدب بچے کی موت اور اس کے عضو کے ضائع ہو جانے کا بہر صورت ضامن ہے اس لیے کہ تادیب اس کا حق تو ضرور ہے مگر اس پر فرض نہیں ہے اور اسے اختیار ہے کہ وہ تادیب کرے یا نہ کرے اس لئے جب وہ تادیب کرے گا تو اس کے نتائج کے بارے میں مسئول بھی قرار دیا جائے گا[2]۔

امام ابو حنیفہؒ کی ذاتی رائے یہ ہے کہ باپ، دادا اور وصی بچے کے مر جانے یا اس کے کسی عضو کے ضائع ہو جانے کے اسی طرح ضامن ہیں جس طرح شوہر بیوی کا ضامن ہے۔ مگر اس رائے پر فقہ حنفی میں عمل نہیں ہے بلکہ بعض فقہاء مسلک نے یہ بھی کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ مسلک حنفی میں عمل امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے پر ہے اور ان دونوں حضرات کی رائے یہ ہے کہ باپ، دادا اور وصی کو ضرب کی اجازت ہے اس لیے اس فعل کے نتائج پر وہ مسئول نہیں ہیں جن کی ان کو اجازت حاصل ہے معلم اور مدرس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

---

[1] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۹، ۳۵۰۔

[2] الام، ج ۶، ص ۱۶۶ و ما بعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی رائے یہ ہے کہ اگر ضرب، باپ اور وصی کی اجازت کے بغیر ہو تو ضارب فوجداری طور پر مسئول ہے کیونکہ اس نے ضرب میں تعدی کی ہے اور جس بچے کو مارنے کی اسے اجازت نہیں ہے اس کو مارا ہے۔ لیکن اگر ضرب باپ اور وصی کی اجازت سے ہو، تو بنا بریں ضرورت مسئولیت نہیں ہے کیونکہ اگر معلم یہ محسوس کرے کہ اسے بچوں کی تادیب پر ضامن ہونا پڑے گا تو وہ بچوں کی تعلیم سے گریز کرے گا، جبکہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اس لیے اس ضرورت کی بناء پر اس سے تاوان ساقط کر دیا گیا ہے۔ گویا باعتبار نتیجہ تادیب اطفال کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے مسلک سے ہم آہنگ ہے۔[1]

حنفی مسلک کے بعض فقہاء ضرب تادیب اور ضرب تعلیم میں فرق کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں ضرب تادیب حق ہے اور ضرب تعلیم واجب ہے، اور ضرب تادیب میں سلامتی شرط ہے مگر ضرب تعلیم میں یہ شرط نہیں ہے، یہ تفریق بہر حال کمیت کیفیت اور مقام کے لحاظ سے ایسی مار تک محدود ہے جو معمول کے مطابق ہو، غیر معمولی ضرب میں خواہ برائے تعلیم ہو یا برائے تادیب تاوان لازم ہے[2]

اس تفریق کی روشنی میں شوہر کی ضرب میں اور دوسرے لوگوں کی ضرب میں امتیاز کیا جاسکتا ہے، شوہر کی ضرب ہمیشہ تادیب کے لیے ہوتی ہے جبکہ باپ، دادا، ولی، وصی اور معلم کی ضرب سے کبھی تعلیم مقصود ہوتی ہے اور کبھی تادیب مقصود ہوتی ہے، مگر بچے کی صورت میں تعلیم اور تادیب کے معنی باہم مختلط ہوتے ہیں کیونکہ بچے کی ہر تادیب میں اسے تنبیہ سے زیادہ اس کی تعلیم مقصود ہوتی ہے۔

۴۶۱۔ مسالک کا فرق :۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک ابو حنیفہؒ کے مسلک سے اس امر میں مختلف ہے کہ ائمہ ثلاثہ تادیب کو حق مانتے ہیں واجب نہیں گردانتے۔ جبکہ مسلک حنفی کے فقہاء تادیب اطفال کو واجب قرار دیتے ہیں یا کم از کم اس صورت میں واجب قرار دیتے ہیں جبکہ مقصود تعلیم ہو۔

امام شافعیؒ کا مسلک امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے مسلک سے اس امر میں مختلف ہے کہ امام شافعیؒ استعمال حق کو شرط سلامتی کے ساتھ مقید کرتے ہیں جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ اگر تادیب حدود حق میں ہو تو یہ حق شرط سلامتی کے ساتھ مقید نہیں کرتے اس لیے باعتبار نتیجہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک امام ابو حنیفہؒ کے مسلک سے ہم آہنگ ہے اگرچہ تادیب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں واجب ہے حق نہیں ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۰۵۔ حاشیۃ الطحطاوی، ج ۴، ص ۲۷۵۔

[2] حاشیۃ الطحطاوی، ج ۴، ص ۲۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم سوم

طبابت

۲۶۲ - طبابت کا جواز :-

شریعت اسلامیہ کے تمام فقہاء اس امر پہ متفق ہیں کہ طب کی تعلیم فرض کفایہ ہے اور ہر شخص پہ لازم ہے اور اس وقت تک یہ فرض ساقط نہیں ہوتا جب تک کوئی اسے انجام نہ دے طبابت کو فرض اس لیئے قرار دیا گیا ہے کہ یہ ایک اجتماعی ضرورت ہے اور معاشرہ اس کا محتاج ہے۔ اگر تعلیم طب کا مقصود طبابت ہو اور طب کی تعلیم فرض ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ طبیب پہ طبابت فرض ہو اور اس کو اس فرض کی ادائیگی لازمی ہو، البتہ اگر ایک شہر میں ایک سے زیادہ طبیب ہوں تو طبابت فرض کفایہ ہے اور اگر ایک شہر میں ایک ہی طبیب ہو تو طبابت فرض عین ہے اور اس فرض کی ادائیگی ناقابل سقوط ہے۔

طبابت کے فرض قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ طبابت کے فرض کی ادائیگی میں جو نتائج سامنے آئیں طبیب ان پہ مسئول نہیں ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ اس فرض کے طریقہ ادائیگی کا انتخاب تمام تر طبیب کی صوابدید پہ منحصر اور اس کے علمی اور عملی اجتہاد پہ موقوف ہے اس لیئے یہ سوال اٹھتا ہے کہ اگر اس کے نتائج عمل مریض کے لیئے نقصان دہ ثابت ہوں تو کیا وہ فوجداری طور پہ مسئول ہے کیونکہ طبیب بوقت طبابت صاحب حق کی طرح ہوتا ہے اور اسے اپنے عمل کی ادائیگی کے طریقے اور کیفیت میں بڑا وسیع اختیار اور آزادی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حاصل ہوتی ہے۔

تمام فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر طبیب کے نتائج عمل مریض کے لیئے نقصان دہ ثابت ہوں تو طبیب پر کوئی مسئولیت نہیں ہے مگر رفع مسئولیت کی علت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رفع مسئولیت کے دو سبب ہیں اول، ضرورت اجتماعی، کہ معاشرے کے لیئے طبیب کا وجود ناگزیر ہے، اور اس اجتماعی ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ طبیب کی ہمت افزائی کی جائے، اس کے عمل کو جائز رکھا جائے اور اس پر مسئولیت برقرار نہ رکھی جائے تاکہ وہ فوجداری یا دیوانی مسئولیت کے خوف سے بے نیاز ہوکر اپنے فن کو کام میں لائے، کیونکہ اگر ایسا ہوا تو معاشرے کے لیئے بڑا نقصان دہ ہوگا۔ سبب دوم مجنی علیہ (مریض) اور اس کے ولی کی اجازت ہے غرض مریض یا اس کے ولی کی اجازت اور اجتماعی ضرورت دونوں امور مل کر رفع مسئولیت کا سبب بن گئے ہیں۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ طبیب سے عدم مسئولیت کی وجہ یہ ہے کہ اس کا عمل مریض کی اجازت سے ہوتا ہے اور طبیب کا مقصد مریض کا فائدہ ہوتا ہے، نقصان نہیں ہوتا۔ ان دونوں امور کی موجودگی میں عمل طبیب مباح ہے اور اگر اس کا عمل اہل علم کی رائے میں پیشہ طبابت کے مطابق ہو تو اس پر مسئولیت نہیں ہے۔ امام احمدؒ کی رائے بھی امام شافعیؒ کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ عدم مسئولیت کا سبب اولاً حاکم کی اجازت اور ثانیاً مریض کی اجازت ہے۔ حاکم کی اجازت سے طبیب کے لیئے پیشہ طبابت کا اختیار کرنا جائز ہوا اور مریض کی اجازت سے طبیب کے لیئے یہ جائز ہوگیا کہ وہ جو مناسب سمجھے وہ طریقہ اس کی صحت کے لیئے اختیار کرے۔ ان دونوں اجازتوں کے تحت طبیب پر مسئولیت نہیں رہی، بشرطیکہ طبیب کا عمل فن طب کے اصولوں کے خلاف نہ ہو اور وہ اپنے عمل میں غلطی نہ کرے۔

غرض طبیب کے عمل پر کوئی مسئولیت نہیں ہے، کیونکہ یہ اس کا فرض ہے اور وہ اپنا فرض ادا کر رہا ہے اور وہ اپنے نتائج عمل پر جواب دہ نہیں ہے باوجودیکہ اس کو اپنے عمل کی ادائیگی کے لیئے مناسب طریقہ اختیار کرنے کی پوری آزادی ہے۔ چنانچہ اگر طبیب نے کسی شخص کا عمل جراحی (آپریشن) کیا اور وہ شخص مرگیا، یا کسی مریض کو دوا دی، مگر اس دوا کے برے نتائج ظاہر ہوئے اور مریض مرگیا تو طبیب پر فوجداری یا دیوانی مسئولیت نہیں ہے۔

۶۲۳۔ حسن نیت:۔

طبیب کے بارے میں تصور یہی ہوگا کہ وہ جو کچھ بھی اقدام کرے گا حسن نیت کے ساتھ

www.KitaboSunnat.com

مریض کے نفع کے لئے کریگا، اگر اس کی نیت درست نہ ہو اور وہ مریض کو مارنے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ فوجداری اور دیوانی دونوں لحاظ سے مسئول ہے اگرچہ اس کا فعل وفات یا کسی مصیبت کے رونما ہونے تک نتیج نہ ہو بلکہ چاہے اس کے علاج سے مریض کی اصلاح ہی کیوں نہ ہو جائے کیونکہ فعل طبیب اس صورت میں بہرحال ایک قابل سزا اور ممنوع فعل ہے ۔

۳۶۴ - طبیب کی غلطی :-

اگر طبیب علاج میں کوئی غلطی کرے تو جب تک وہ کوئی فاش غلطی نہ ہو مسئول نہیں ہے ۔ اور فاش غلطی وہ ہے جو نہ فن طب کے اصولوں کے مطابق درست ہو اور نہ اسے ماہرین طب تسلیم کریں ، عام طبعی غلطی کی مثال یہ ہے کہ ایک لڑکی چھت پر سے گر گئی اور اس کا سر کھل گیا ، متعدد جراحوں نے کہا کہ اگر اس کے سر کو عمل جراحی سے درست کیا گیا تو یہ مر جائے گی ۔ ایک جراح نے کہا اگر آج تم نے عمل جراحی نہیں کیا تو یہ مر جائے گی ، میں اس کی جراحی کرتا ہوں اور اسے ٹھیک کر دونگا ۔ چنانچہ اس نے جراحی کی ۔ مگر لڑکی ایک یا دو دن بعد مر گئی ۔ اس مسئلے میں وقت کے ایک مشہور فقیہ سے دریافت کیا گیا تو اس نے یہ فتوی دیا کہ اگر جراحی باجازت کی گئی ہے اور بالعموم اس قسم کی جراحی ہوا کرتی ہے اور یہ جراحی طریقے کے برخلاف نہیں ہے یعنی اس میں فنی اصولوں کی کوئی کھلی خلاف ورزی نہیں ہوتی ہے تو طبیب ضامن نہیں ہے ، یعنی وہ فوجداری یا دیوانی طور پر مسئول نہیں ہے ۔ فقیہ سے یہ بھی استفسار کیا گیا کہ اگر طبیب یہ دعوی کرے کہ اگر لڑکی مر گئی تو میں ضامن ہوں ، فقیہ نے جواب دیا کہ طبیب اس کے باوجود بھی ضامن نہیں ، کیونکہ طبیب فاش طبی غلطی پر ضامن ہوتا ہے اور جراحی کی کامیابی کے وعدے پر طبیب ضامن نہیں ہے [1]

۳۶۵ - مریض کی اجازت :-

طبیب کی عدم مسئولیت کی شرط یہ ہے کہ طبیب مریض کا علاج مریض ، یا اس کے ولی ، یا وصی کی اجازت سے کرے اگر مریض کا کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو حاکم کی اجازت لازمی ہے اور اس موقعہ پر حاکم کو ہی ولی متصور کیا جائے گا ۔ اور کسی ایسے مریض کے بارے میں جس کا کوئی ولی نہ ہو حاکم کی اجازت اس کی اس اجازت سے مختلف ہے جو وہ عمومی طور پر طبیب کو پیشۂ طب اختیار کرنے کی دیتا ہے ۔

۳۶۶ - ولی امر کی اجازت :-

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی ، ج ۴ ، ص ۲۷۶ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

شریعت اسلامیہ میں اس امر کی کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ وہ حاکم یہ شرط عائد کر دے کہ طبیب کو علم کے اس درجے پر فائز ہونا چاہیئے اور اس میں یہ خصوصی اہلیتیں ہونی چاہیئیں اور اس وقت تک طبابت اختیار نہ کرے جب تک ولی امر پیشہ طب کے اختیار کرنے کی اجازت نہ دیدے۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام مالکؒ نے طبیب کی عدم مسئولیت کی شرط یہ بیان کی ہے کہ اسے طب کے اختیار کرنے کی حاکم نے اجازت دی ہو۔

اگر کوئی طبیب نہ ہو اور پیشہ طب اختیار کرے تو وہ مسئول ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

"اگر کوئی ایسا شخص طب کا پیشہ اختیار کرے جو طبیب نہ ہو تو وہ ضامن ہے"

اگر اس کا ارادہ ایذاء رسانی ہو تو وہ عمداً مجرم ہے۔ اگر اس کا قصد مریض کو نقصان پہنچانا نہ ہو تو وہ ایک رائے کے مطابق خطا کار اور ایک رائے کے مطابق متعمد ہے[1] اور پہلی رائے زیادہ مناسب ہے۔

۳۶۷۔ عدم مسئولیت کی شرائط:۔

گزشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ طبیب کی عدم مسئولیت کی درج ذیل شرائط ہیں:۔

(۱) باقاعدہ طبیب ہو۔

(۲) علاج حسن نیت سے اور علاج ہی کے ارادے سے کرے۔

(۳) اس کا علاج فن طب کے اصولوں کے مطابق ہو۔

(۴) مریض اجازت دیدے، یا اس کا قائمقام، ولی وغیرہ۔

اگر یہ تمام شرائط موجود ہوں تو مسئولیت نہیں ہے لیکن اگر ان میں سے ایک شرط بھی منعدم ہو جائے تو مسئولیت قائم ہو جائے گی۔

۳۶۸۔ طبیب کے ساتھ ملحق لوگ:۔

دوا فروش، حجام (پچھنے لگانیوالا) اور ختنہ کرنے والا طبیب کے ساتھ ملحق ہیں اور مسئولیت کے لحاظ سے ان کا حکم وہی ہے جو طبیب کا ہے اور وہی شرائط ان کے لئے بھی ہیں جو طبیب کے لیے ہیں۔ مثلاً ختنہ کرنے والا اس فن کو جانتا ہو، اس نے حسن نیت اور ختنہ کرنے کا ہی ارادہ کیا ہو،

---

[1] شرح الزرقانی علی مختصر خلیل، ج ۸ ص ۱۱۶ - ۱۱۷۔

نہایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۳۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

اس کا عمل فنی اصولوں کے مطابق ہو اور اسے مختون یا اس کے ولی نے اجازت دی ہو۔

۲/۶۹ - شریعت اور مروجہ قوانین کے درمیان موازنہ:

طب کے عمل مباح ہونے میں مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں اور عدم مسئولیت طبیب کی ان قوانین میں بھی وہی شرائط ہیں جو شریعت اسلامیہ نے مقرر کی ہیں۔ چنانچہ ان قوانین میں بھی یہ ضروری ہے کہ باقاعدہ طبیب ہو، اس نے علاج بغرض علاج اور اچھی نیت سے کیا ہو، اس کا علاج فنی اصولوں کے مطابق ہو اور اسے مریض نے علاج کی اجازت دی ہو۔

مروجہ قوانین کی رو سے پیشہ طب حق ہے جبکہ شریعت اسلامیہ نے اسے فرض قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس ضمن میں تصور شریعت زیادہ بہتر ہے کہ اس تصور کے مطابق طبیب پہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی صلاحیتیں معاشرے کی خدمت کے لیے وقف کر دے نیز یہ تصور ہماری اس اجتماعی زندگی سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے جو تعاون اور شانہ بہ شانہ مل کر کام کرنے اور تمام فنون کو معاشرے کی خدمت میں لگا دینے کے اصولوں پر استوار ہے۔

ماہرین قوانین اور اہل انصاف طبیب کی عدم مسئولیت کی متعدد توجیہات بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ انگلستان کے منصف اور اصحاب قانون بتلاتے ہیں کہ عدم مسئولیت کی وجہ مریض کی رضامندی ہے۔ یہی رائے جرمنی اور فرانس کے بعض ماہرین قانون نے اختیار کی ہے اور یہی رائے پہلے مصری ماہرین قانون نے بھی اختیار کی ہوئی تھی۔ فرانس کے دیگر ماہرین قانون بتاتے ہیں کہ عدم مسئولیت کا سبب قصد جرم کا نہ ہونا ہے۔ کیونکہ طبیب علاج مریض کی شفا کے لیے کرتا ہے۔ مصری عدالتیں کچھ عرصہ اس رائے کو بھی اختیار کیے رہیں۔ مگر اب مصر اور فرانس میں یہ رائے عام ہے کہ عدم مسئولیت کا سبب یہ ہے کہ پیشہ طب ایک قانونی پیشہ ہے اور اجتماعی زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت ہونے کی بنا پر ریاست اس کی تنظیم کرتی اور اس کی ہمت افزائی کرتی ہے۔

یہ تمام توجیہات وہی ہیں جو مریض کے لیے طبیب کے علاج کے نقصان دہ ثابت ہونے کی صورت میں، فقہاء کرام نے عدم مسئولیت طبیب کے بارے میں بیان کی ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم چہارم

شاہسواری کے کھیل

۴۷۰ - شریعت اسلامیہ اور شاہسواری کے کھیل :-

شریعت اسلامیہ بہادری اور جرأت کے کھیلوں کو اہمیت دیتی ہے اور اس لحاظ سے کہ اس قسم کے کھیلوں سے جسمانی قوت حاصل ہوتی ہے، ذہن جلا پاتا ہے اور مہارت اور بہادری اور جرأت کا اظہار ہوتا ہے، شریعت نے ان کھیلوں کو سراہا ہے۔ شریعت کی نظر میں ان کھیلوں میں وہ کھیل شامل ہیں جنہیں ہم آج کل ورزش، شاہسواری اور مقابلوں کے کھیل کہتے ہیں۔ غرض ان تمام کھیلوں کو بہادری اور شاہسواری کے کھیل کہا جاتا ہے۔

شریعت میں ان کھیلوں میں وہ کھیل جائز ہیں جن سے قوت اور مہارت میں برتری کا اظہار ہو اور جو صلح اور امن میں معاشرے کے لیے مفید ہوں۔ جیسے دوڑ، گھڑ دوڑ، کشتیوں، موٹروں اور جہازوں کی دوڑ اور مقابلہ، اونچی چھلانگ کا مقابلہ اور نیزے اور برچھی اور تلواروں اور لاٹھیوں کے مقابلے، اور تیراندازی منجنیق اور آتشیں اسلحہ کا مقابلہ، اور کشتی، مکہ بازی، وزن اٹھانا، رسی کودنا اور تیراکی وغیرہ۔

بہادری اور شاہسواری کے ان کھیلوں کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا نقطہ نظر بالکل واضح ہے، اس نے نہ صرف ان کھیلوں کی اجازت دی ہے، بلکہ ترغیب بھی دلائی ہے۔

چنانچہ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے :

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ (الانفال:۶۰)

اور ان سے مقابلے کے لیئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے۔

نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

"سنو طاقت کا اظہار نیزے بازی میں ہے، سنو طاقت کا اظہار نیزے بازی میں ہے۔"

نیز فرمایا!

"طاقتور مسلمان کمزور مسلمان سے زیادہ بہتر ہے۔"

یہ بھی ارشاد فرمایا!

"اللہ سبحانہ ایک تیر کے بدلے تین اشخاص کو جنت میں داخل فرمائے گا، ایک اس کے بنانے والے کو جو اس کے بنانے میں خیر کی نیت رکھے، تیر چلانے والے کو تیر بردار کو، تیر چلاؤ اور سواری کرو، اور میرے نزدیک تیراندازی سوار ہونے سے بہتر ہے۔ لہو ولعب کی صرف تین صورتیں درست ہیں، اپنے گھوڑے کو تربیت دینا، اپنے بیوی بچوں کے ساتھ کھیلنا اور اپنے تیر کمان سے تیر چلانا" اور جو شخص تیراندازی سیکھنے کے بعد اسے ترک کر دے تو گویا اس نے ایک نعمت ترک کر دی۔"

جناب نبی کریمؐ کے بارے میں ثابت ہے کہ آپؐ نے دوڑ کا مقابلہ جیتا، اونٹوں کی دوڑ میں حصہ لیا، شاہسواری فرمائی، اور آپ ایک تیراندازی کے مقابلے میں ایک فریق کے ساتھ شریک ہوئے، تو دوسرا فریق تیراندازی سے رک گیا اور عرض کیا، آپؐ کے ان لوگوں کے ساتھ ہونے کی صورت میں ہم تیراندازی کیوں کر سکتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا، "نہیں تم تیر چلاؤ میں تم سب کے ساتھ ہوں۔" آپؐ کے بارے میں یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے کشتی میں رکانہ کو پچھاڑ دیا۔ اور آپ کا نیزہ مارنا اور زین کے ساتھ اور بغیر زین کے گھوڑے پر سوار ہونا ثابت ہے۔

صحابہ کرامؓ ان نصوص کے پورا کرنے اور انہیں زیر عمل لانے کے شدت سے مشتاق رہتے تھے، چنانچہ حضرت مصعب اپنے والد حضرت سعد کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعد فرمایا کرتے تھے کہ "اے میرے بیٹو، تیراندازی سیکھو، یہ بہترین کھیل ہے۔" حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ کو تحریر فرمایا!

"اپنے بچوں کو تیراندازی اور تیراکی سکھاؤ۔"

www.KitaboSunnat.com

نیز حضرت عمرؓ نے اپنے آذربائیجان کے گورنر کو تحریر کیا:

"مضبوط بنو، اہل بنو، اور گھوڑوں کی رکابیں کاٹ کر ان پر کود کر سوار ہو، اور ہدف پر تیر اندازی کرو۔"

شریعت اسلامیہ کا اصول یہ ہے کہ جو علم، فن، اور صنعت دینی لحاظ سے یا دنیاوی لحاظ سے امت کے لیے مفید ہو وہ فرض کفایہ ہے اور اس کی تعلیم امت پر اس طرح لازم ہے کہ اس میں اختیار کرنے یا نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اس لیے بہادری اور جرأت کے وہ کھیل جن میں مہارت اور قوت کا اظہار ہو فرض کفایہ ہیں اور افراد پر اس طرح واجب ہیں کہ ان سے گریز قطعاً درست نہیں ہے۔

تیر اندازی اور مقابلوں پر لوگوں کو آمادہ کرنے کے لیے شریعت ایسے افراد کو معاوضہ بھی دلاتی ہے، البتہ اس سلسلے میں فقہاء کرام کی مختلف آراء ہیں کہ کون سے کھیلوں میں معاوضہ درست ہے اور کون سے کھیلوں میں درست نہیں ہے[1]

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ معاوضہ بیت المال سے ملنا چاہیے کیونکہ اس کا فائدہ معاشرے کو پہنچتا ہے اور اس طرح افراد کی عسکری تربیت ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کہتے ہیں کہ معاوضے کی بیت المال سے ادائیگی بھی درست ہے اور یہ بھی درست ہے کہ کسی اور فرد کی طرف سے یا خود کھیلنے والوں میں سے کسی کی طرف سے معاوضہ دیا جائے کہ اگر کوئی جیت جائے تو اسے یہ انعام مل جائے اور نہ جیتے تو نہ ملے[2]

---

[1] مالکی اور حنبلی فقہاء کی رائے میں معاوضہ دینا صرف تیر اندازی، گھوڑوں اور اونٹوں کی دوڑ میں درست ہے، جبکہ حنفی اور شافعیؒ فقہاء کی رائے میں دوڑ، کشتی، تیراکی، وزن اٹھانے، پنجے لڑانے، خچر، گدھوں، گائیوں اور ہاتھیوں کی دوڑ میں بھی جائز ہے۔ اگرچہ حنفی اور شافعی مسلک کے فقہاء میں اس موضوع کے بارے میں جزوی سا اختلاف بھی موجود ہے۔

[2] مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۳۹۰ وما بعد۔ حاشیہ ابن عابدین، ج ۵ ص ۶۵۷۔
مجمع الانہر، ج ۲، ص ۵۲۶۔ تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۲۱۵ وما بعد
المغنی، ج ۱۱، ص ۱۲۸ وما بعد
الفروسیہ، ص ۶۹ وما بعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۷۱۔ کھیلوں سے چوٹ لگنے کا حکم :۔

بہادری کے کھیلوں میں کبھی کھیلنے والوں یا دوسرے لوگوں کو چوٹیں بھی آتی ہیں ۔ ان کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ کھیل قوت اور شدت کے نہیں ہیں اور ان کو کھیلتے وقت مدمقابل سے قوت کا استعمال ضروری نہیں ہے اور اس کو ضرب لگنا یا زخم آنا اگزیر نہیں ہے تو ان کا فیصلہ شریعت کے عام قوانین کے تحت ہو گا ، کیونکہ یہ چوٹیں یا ضرب وغیرہ ان کھیلوں کا لازمہ نہیں ہیں ، ان میں اگر عمداً ضرب لگائی گئی ہے تو لگانے والا باعتبار جرم عمد مسئول ہے اور اگر بے توجہی اور خود سری کی بنا پر ضرب آئی ہے تو لگانے والا باعتبار جرم غیر عمد مسئول ہے ۔

مگر وہ کھیل جن میں مدمقابل کے ساتھ قوت کا استعمال لازمی ہے ، جیسے کشتی ، یا جن میں ضرب لازمی ہو جیسے پکے بازی اور چوگان ۔ تو ان کھیلوں سے آنے والے زخموں یا چوٹوں پر کوئی سزا نہیں ہے ، بشرطیکہ کھیل کے مقررہ آداب سے تجاوز نہ ہو ، کیونکہ ان کھیلوں کا لازمی تقاضا ہے کہ وہ چوٹیں اور ضربیں ان کھیلوں میں عادتاً آتی ہیں ۔ لیکن اگر کھیلنے والے نے کھیل کے آداب کی خلاف ورزی کرتے ہوئے بالارادہ کوئی ضرب لگائی تو وہ جرم عمد ہے اور اگر خطاً لگ گئی تو وہ جرم غیر عمد ہے ۔

۳۷۲۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کے درمیان موازنہ :۔

اوپر بہادری کے کھیلوں کے بارے میں حکم شریعت بیان ہو چکا ہے ، جہاں تک مروجہ قوانین کا تعلق ہے تو ان میں ہم آہنگی نہیں ہے ، چنانچہ بعض ممالک ان کھیلوں کو جائز قرار دیتے ہیں جبکہ کئی ممالک ان کھیلوں کے نتیجے میں آنے والے زخموں اور ضربوں کو جرائم شمار کرتے ہیں ۔ امریکہ میں بھی بعض ریاستوں میں یہ کھیل جائز ہیں ۔ اور بعض میں ان سے آنے والے زخم جرائم شمار کیے گئے ہیں ۔ بلجیم کی عدالتیں جمناسٹک کے کھیلوں کے نتیجے میں آنے والی چوٹوں اور زخموں پر سزا جاری کرتی ہیں جبکہ فرانس کی عدالتیں بری قرار دیتی ہیں ۔ انگلستان ، اٹلی اور جرمنی میں یہ تصور عام ہے کہ یہ کھیل اپنی مقررہ حدود میں قانونی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے ان پر مسئولیت نہیں ہے ۔ اسی طرح مصر اور فرانس میں بھی بعض ماہرین قانون عدم مسئولیت کے قائل ہیں اور بعض مسئولیت کے قائل ہیں ۔ مگر پہلی رائے زیادہ درست ہے ۔

عدم مسئولیت کے سبب کے بارے میں ماہرین قانون میں اختلاف ہے ، کچھ ماہرین کہتے ہیں کہ ارادۂ جرم نہ ہونا اس کا سبب ہے بعض کہتے ہیں کہ مجنی علیہ (جس کو کھیل میں زخم یا چوٹیں آئیں) کی رضامندی سبب ہے ، جبکہ دیگر ماہرین کی رائے یہ ہے کہ ریاست ان کھیلوں کو دائرہ قانون میں متصور کر کے انہیں جائز قرار دیتی اور ان کے لیے لوگوں کو آمادہ کرتی ہے ، اس لیے ان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کھیلوں میں شرکت کرنے والا اپنے اس حق کو استعمال کرتا ہے جو اسے قانون نے دیا ہے اور حق کے استعمال پر مسئولیت مرتب نہیں ہوا کرتی ۔ جدید ترین اور صحیح ترین رائے یہی ہے اور اس رائے پر عمل کے وہی نتائج ہوں گے جو نتائج شریعت اسلامیہ نے اخذ کیے ہیں ۔ البتہ اس رائے اور نظریہ شریعت میں صرف اتنا فرق ہے کہ شریعت بہادری کے کھیلوں کو افراد قوم پر واجب قرار دیتی ہے جبکہ اس رائے کے مطابق یہ کھیل واجب نہیں بلکہ حق ہیں ۔

ظاہر ہے کہ نظریہ شریعت زیادہ معقول ہے کیونکہ یہ کھیل ایک اجتماعی ضرورت ہیں اور صحت ، اخلاق ، جنگ اور اجتماعی مصلحتوں کے پیش نظر افراد اور قوم کا مفاد ان کھیلوں کا متقاضی ہے ۔ اور آج ایسی کوئی ریاست نہیں ہے جو ان کھیلوں پر لوگوں کو آمادہ نہ کرے اور مدارس میں علوم ضروریہ کے ساتھ ان کی تعلیم لازمی قرار نہ دے ۔ بلکہ پولیس اور فوج کے اسکولوں میں تو ان کھیلوں کو اولیت حاصل ہے ۔ جب قومی زندگی میں ان کھیلوں کی اس قدر اہمیت ہے تو معقول بات یہی ہے کہ یہ بجائے حق ہونے کے فرض قرار دیئے جائیں ، اس لیے کہ فرض سے فرار ممکن نہیں ہے جبکہ حق میں اختیار رہتا ہے کہ صاحب حق چاہے کرے اور چاہے نہ کرے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم پنجم

اِھدارِ اشخاص

۴۷۳ - اہدار کے معنی :-

اہدار کے معنی رائگاں قرار دیدینے کے ہیں، اور یہ حکم انسان کے وجود پر اس کے اعضاء پر اور اس کے مال پر لاگو ہو سکتا ہے اگر کسی شخص کے وجود پر اہدار کا حکم لگ جائے تو اس کو زخمی کرنا، یا اس کے اعضاء کاٹنا یا اسے قتل کرنا جائز ہو جاتا ہے، اور اگر رائگاں قرار دینے کا حکم صرف اس کے عضو پر لگا ہو تو صرف اس عضو کا کاٹنا جائز ہے اور اگر اہدار (رائگاں) کا حکم اس کے مال پر عائد ہوا ہو تو اس کا مال لے لینا اس طرح جائز ہے جس طرح حربی کا مال جائز ہے۔

یہاں پر مقصود بحث اہدار اشخاص ہے اہدار مال نہیں ہے۔

غرض اہدار شخص کا مقصد کسی انسان کو یا اس کے کسی عضو کو ضائع کر دینے کا جواز ہے۔

اسی طرح شخص مُہدَر وہ شخص ہے جس کے وجود کو یا اس کے کسی عضو کو ختم کر دینے کا حکم لگ گیا ہو۔

۴۷۴ - اہدار کی علت :-

اہدار کے حکم کی واحد علت کسی شخص کے قانونی تحفظ کا ختم ہو جانا ہے۔ یہ قانونی تحفظ یا تو اس لیے ختم ہوتا ہے کہ اس کا سبب ختم ہو گیا یا اس لیے ختم ہوتا ہے کہ کسی شخص نے ایسے جرائم کا ارتکاب کیا جن کے ارتکاب سے یہ تحفظ ختم ہو جاتا ہے۔

سبب کے ختم ہونے سے تحفظ کا خاتمہ :- شریعت کا اصول کلی یہ ہے کہ انسان کا جان اور مال

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

محفوظ ہے یعنی کسی کے لئے ان پر دست درازی جائز نہیں ہے۔ اس تحفظ جان و مال کی اساس یا ایمان ہے یا امان ہے۔ ایمان سے اسلام مراد ہے اور امان سے معاہدہ ذمہ یا معاہدہ صلح یا اسی قسم کا دوسرا کوئی معاہدہ مراد ہے۔ ایمان سے مسلمانوں کے جان اور مال کو تحفظ قانونی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ کا ارشاد ہے ؛

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال (جہاد) کروں۔ یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا اعتراف کرلیں جب وہ یہ اعتراف کرلیں تو ان کا جان و مال میری جانب سے محفوظ ہے ، الا یہ کہ کوئی حق لازم آجائے۔"

امان سے غیر مسلموں کی جانیں اور مال محفوظ قرار دیئے جاتے ہیں ، اس سلسلے میں قرآن کریم میں درج ذیل آیات ملتی ہیں :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ ۱)

اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو۔

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ (النحل ۹۱)

اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو۔

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا (الانفال : ۶۱)

اور اگر وہ صلح کی جانب جھکیں تو آپ بھی جھک جائیے۔

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ (التوبہ ۷)

جب تک یہ لوگ تم سے سیدھے رہیں تم بھی ان سے سیدھے رہو۔

فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ (التوبہ ۴)

ان کا معاہدہ ان کی مدت مقررہ تک پورا کرو۔

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ۔ (التوبہ ۶)

اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجیئے۔ تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے ، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجیئے۔

اس موضوع پر جناب نبی کریم کے ارشادات حسب ذیل ہیں۔

"مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

"ہمارے دین میں عہد کی خلاف ورزی جائز نہیں ہے۔"

"تمام مسلمانوں کا ذمہ ایک ہی ہے، جس کے پورا کرنے میں ہر اعلیٰ و ادنیٰ مسلمان کوشاں رہتا ہے، پس جو شخص کسی مسلمان کے ذمے کو توڑے اس پر اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت، ایسے شخص سے کوئی تاوان اور کوئی معاوضہ قبول نہیں کیا جائے گا۔"

"جب تمہارے مشرک دشمن سامنے آئیں تو انہیں تین باتوں کی دعوت دو، انہیں اسلام کی دعوت دو اگر وہ اسلام لے آئیں تو ان کا اسلام قبول کر کے ان سے ہاتھ روک لو، اگر اسلام سے انکار کریں تو جزیہ دینے کے لئے کہو، اگر تیار ہوں تو جزیہ قبول کر کے ان سے ہاتھ روک لو، اگر جزیہ پر بھی تیار نہ ہوں تو اللہ کی اعانت سے ان کے ساتھ جہاد کرو۔"

شریعت اسلامیہ میں امان کی دو قسمیں ہیں، وقتی امان، اور دائمی امان۔ وقتی امان وہ ہے جو ایک مدت تک ہو، خواہ وہ مدت مختصر ہو یا طویل۔ اس امان کا اطلاق معاہدہ صلح اور پرامن رہنے کے معاہدے پر ہوتا ہے، یا ان اقامتی معاہدوں پر ہوتا ہے جو اسلامی حکومت اور غیر اسلامی حکومتوں کے مابین طے پائیں، اسی قسم میں معاہدہ مسالمت اور دارالاسلام میں ٹھہرنے کی اجازت بھی شامل ہیں[1]

دائمی امان وہ ہے جس کے ختم ہونے کی کوئی مقررہ مدت نہ ہو، یہ امان صرف معاہدہ ذمہ سے حاصل ہوتی ہے اور اس سے وہ ذمی مستفید ہو سکتے ہیں جو ہمیشہ دارالاسلام میں رہیں اور اس کے بالمقابل اسلامی احکام کی پابندی کریں[2]

اصول یہ ہے کہ اسلام کی نظر میں دنیا کے دو حصے ہیں، ایک عالم اسلام اور دوسرا عالم کفر

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۰۶،
اسنی المطالب، ج ۴، ص ۲۱۰،
مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۳۶۰، ۳۶۴۔
المغنی، ج ۱۰، ص ۵۰۸۔

[2] المغنی، ج ۱۰، ص ۵۰۷۔
نہایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۸۰۔
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۱۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر عالم کفر کے بھی دو حصے ہیں، ایک معاہد اور دوسرے محارب۔ معاہد وہ اہل کفر ہیں جن کے درمیان اور دارالاسلام کے درمیان کوئی معاہدہ صلح موجود ہو، جیسے پرامن رہنے اور ایک دوسرے کے معاملے میں مداخلت نہ کرنے کا معاہدہ اور معاہدہ ذمہ محارب وہ ہیں جو دارالاسلام سے برسرِ پیکار ہوں، ان دارالحرب کے لوگوں کو حربی کہا جاتا ہے اور حربیوں کے علاوہ تمام باشندگان عالم کے جان و مال محفوظ ہیں، یا تو ان کے اسلام کی بناء پر[1] یا ان کے معاہدہ صلح کی بناء پر یا یہ کہیے کہ یا ان کے ایمان کی وجہ سے یا ان کے امان یافتہ ہونے کی وجہ سے۔

کیونکہ تحفظ کی اساس ایمان اور امان ہیں اس لیئے اس اساس کے ختم ہونے سے تحفظ بھی ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ مسلمان اگر مرتد اور خارج اسلام ہو جائے تو اس کا تحفظ ختم ہو جائے گا اور مستامن معاہد اور ذمی اور جو لوگ ان کے حکم میں ہوں ان کا تحفظ امان کی مدت پوری ہونے اور معاہدہ توڑ دینے سے ختم ہو جائے گا، اور جب یہ تحفظ ختم ہو جائے گا تو وہ حربی کے حکم میں ہو جائیں گے، کیونکہ حربی کو بھی کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا۔

جان و مال کا تحفظ ختم ہو جانے سے جان و مال کی حرمت ختم ہو جاتی اور وہ جائز ہو جاتے ہیں۔ اور یہی معنی اہدار کے ہیں چونکہ مرتد اور حربی کا جان و مال کا تحفظ ختم ہو جاتا ہے اس لیئے۔ مرتد اور حربی مہدر (جن کا خون رائگاں ہو) ہیں اور ان کے اہدار کا سبب ان کے تحفظ کا ختم ہو جانا ہے۔

جرائم مہدرہ کے ارتکاب سے تحفظ ختم ہونا: جس طرح ارتداد، امان کے ختم ہونے اور نقض عہد سے تحفظ ختم ہو جاتا ہے اسی طرح جرائم مہدرہ کے ارتکاب سے بھی تحفظ ختم ہو جاتا ہے۔ جرائم مہدرہ وہ ہیں جن کی سزائیں مقرر ہوں اور ان سزاؤں کے اجراء کے نتیجے میں جان جاتی ہو یا کوئی عضو تلف ہوتا ہو۔

جرائم مہدرہ پانچ ہیں:

(۱) شادی شدہ کا زنا (۲) راہزنی و خون ریزی (۳) بغاوت (۴) عمداً قتل کرنا یا ہاتھ پیر کاٹنا (۵) چوری۔

جرم مہدرہ کی دو شرطیں ہیں، جن کی دونوں کی موجودگی ضروری ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ

---

[1] ملاحظہ کیجیے، فقرہ ۲۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایسا جرم ہو جس کی سزا مقرر ہے یعنی جرائم حدود اور قصاص میں سے ہو کیونکہ جرائم تعزیر کی سزائیں مقرر نہیں ہیں۔[1] دوسری شرط یہ ہے کہ سزا جان کو ضائع کرنے والی یعنی سزائے موت ہو یا اعضا کو تلف کرنے والی یعنی ہاتھ یا پیر کاٹنے کی سزا ہو۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو جرم مہدرہ نہیں ہے، مثلاً وہ چوری جس میں قطع ید کی سزا نہیں ہے جیسے باپ بیٹے کی چوری کرے اور وہ قتل عمد جس میں دیت لازم آئے، تو ان میں سے کوئی بھی جرم مہدرہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان جرائم کی سزا جان تلف کرنے والی نہیں ہے اگرچہ دیت کی صورت میں سزا مقرر ہے۔ اور مثلاً غیر محصن کا زنا، تہمت اور مے نوشی۔ ان سب جرائم کی سزائیں مقرر تو ہیں مگر جان تلف کرنے والی نہیں ہیں۔ اس لیئے یہ جرائم غیر مہدرہ ہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب سزا جان تلف کرنے والی تو ہو مگر مقررہ نہ ہو جیسے تعزیراً قتل۔

جرم مہدرہ کا جس وقت ارتکاب کیا جائے اسی وقت مجرم کا تحفظ ختم ہو جاتا ہے، یہ نہیں کہ سزا کے اجراء کے وقت ہو کیونکہ تحفظ کے ختم ہونے کی اساس ارتکاب جرم ہے سزا کا حکم نہیں ہے مزید یہ کہ مقررہ سزائیں دراصل حدود ہیں، جن کی شریعت کے عام اصول کے تحت فوری تنفیذ لازمی ہے اور اس میں تاخیر اور لاپرواہی کی گنجائش نہیں ہے اور سزا کو معاف کر دینا یا اس کی تنفیذ روک دینا درست نہیں ہے سوائے قصاص کے کہ اس میں مجنی علیہ یا اس کا ولی معاف کر سکتا ہے۔ غرض حدود لازمی سزائیں ہیں اور ان سے گریز ممکن نہیں ہے۔ اس لیئے اس کا کوئی جواز نہیں ہے کہ تحفظ کے زوال کو حکم سزا تک معلق رکھا جائے۔

سزائے قصاص میں مجنی علیہ اور اس کے ولی کو معاف کر دینے کا جو حق ہے وہ عام اصول پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ جرائم قصاص میں تحفظ کا زوال عام نہیں ہے بلکہ نسبتی ہے یعنی تحفظ صرف مجنی علیہ اور اس کے ولی کی نسبت سے ضائع ہوتا ہے اور دوسرے لوگوں کی نسبت سے مجرم بدستور معصوم رہتا ہے اس لیئے اگر مجنی علیہ اور اس کا ولی معاف کر دے تو سزائے مذکورہ (جان ضائع کرنے والی) ساقط ہو جائے گی اور مجرم دوبارہ اسی طرح محفوظ ہو جائے گا جس طرح کہ ارتکاب جرم سے پہلے تھا۔

مندرجہ بالا جرائم کے علاوہ اور کسی جرم کے ارتکاب سے تحفظ زائل نہیں ہوتا، اگرچہ اس کی

---

[1] ملاحظہ کیجئے فقرہ ۵۱۱، ۱۰۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سزا قتل ہو اور وہ قتل تعزیری ہو۔ کیونکہ ولی امر کو تعزیری سزاؤں میں معاف کر دینے کا اختیار ہے اور اسے جرم کو معاف کر دینے کا بھی حق ہے۔ اس لیئے یہ سزا حتمی طور پر لازم نہیں ہے اور غیر حتمی سزا سے نہ تو تحفظ زائل ہوتا ہے اور نہ مجرم کی جان ہدر (رائیگاں) قرار پاتی ہے، اگرچہ یہ سزا سزائے موت ہی کیوں نہ ہو اور اس کا حکم بھی جاری ہو چکا ہو اس لیئے کہ ولی امر اگر بالکل آخری مرحلے میں بھی سزا معاف کر دے تو ایسا کرنا درست ہے۔

۴۷۵۔ مہدرین :۔

گزشتہ بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مہدرین (جن کی جان رائیگاں قرار پا جائے) یہ ہیں :

(۱) حربی (۲) مرتد (۳) زانی محصن (۴) محارب (۵) باغی (۶) جس پر قصاص لازم آئے (۷) چور۔

ان میں سے ہر ایک کے جداگانہ احکام ہیں۔ اس لیئے ہم ہر ایک کو علیحدہ بیان کرتے ہیں۔

۴۷۶۔ اول : حربی :

حربی وہ ہے جس کا تعلق اس ریاست سے ہو جو اسلامی حکومت سے برسر پیکار ہو۔ نیز حربی وہ ہے جسے تحفظ امان یا تحفظ معاہدہ حاصل ہو، مگر مدت امان پوری ہو جائے یا وہ اپنا معاہدہ توڑ دے۔

اس امر پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربی کا خون رائیگاں ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص حربی کو قتل کر دے یا زخمی کر دے تو اس نے ایسے شخص کو قتل یا زخمی کیا جس کو قتل یا زخمی کرنا جائز ہے اور جائز فعل پر سزا نہیں ہوتی، البتہ بعض صورتوں میں حربی کو قتل یا زخمی کرنے والے کو سزا بھی دی جا سکتی ہے اس لیئے کہ اس نے اپنے آپ کو تنفیذی قوت تصور کر لیا اور قوت نافذہ کو جو اختیار خاص تھا اس کو اس نے مجروح کر دیا۔

البتہ حربی کے قتل پر اس وقت کوئی سزا نہیں ہے جب اسے میدان جنگ میں قتل کیا جائے، یا اسے اپنے دفاع میں قتل کر دیا جائے۔ اس مسئلے میں مروجہ قوانین بھی شریعت اسلامیہ سے ہم آہنگ ہیں۔

اگر بغیر کسی مقتضائے جواز کے حربی میدان جنگ کے علاوہ قتل کر دیا گیا اس طرح کہ دارالاسلام میں اسے پکڑ لیا گیا یا قید کیا گیا اور پکڑنے والے نے یا قید کرنے والے نے اسے قتل کر دیا، یا کسی اور نے قتل کر دیا تو اس قاتل کا مواخذہ باعتبار قاتل نہیں ہو گا۔ کیونکہ شریعت کی نظر میں حربی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کا خون مباح ہے اور پکڑے جانے اور قید ہو جانے سے اسے تحفظ حاصل نہیں ہوتا اور نہ اس کے حربی ہونے پر کوئی فرق پڑتا ہے بلکہ پکڑے جانے اور قید ہو جانے کے بعد بھی وہ مباح الدم رہتا ہے۔ غرض اگر کوئی حربی کو قتل کر دے تو اس نے مباح الدم کو قتل کیا اور اس کی باعتبار فعل قتل کوئی مسئولیت نہیں ہے، البتہ اس لحاظ سے مسئولیت ضرور عائد ہوتی ہے کہ اس نے اس اقتدار کو مجروح کیا ہے جو قیدی حربی کا ذمے دار ہے۔ اس لیے قاتل اقتدار کو مجروح کرنے پر مسئول بھی ہوگا اور اسے سزا بھی دی جائے گی۔

میدان جنگ میں اور حالت دفاع میں حربی کو قتل کرنا واجب ہے اور اس کے علاوہ صورتوں میں حق ہے واجب نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ کے یہ احکام مروجہ قوانین کے برخلاف ہیں، ان قوانین میں اس قتل کو قتل عمد سمجھا جائے گا اور قاتل کو اسی بنیاد پر سزا دی جائے گی۔ اگرچہ عملاً ہوتا یہ ہے کہ عدالتیں مجرم اور مجنی علیہ کے حالات کو مدنظر رکھتی ہیں اور حتی الامکان مجرم پر خفیف سزا کا فیصلہ جاری کرتی ہیں۔

عملی نتیجہ یہ ہے کہ قاتل کو سزا دینے میں تو شریعت مروجہ قوانین سے متفق ہے مگر جس فعل پر سزا دی جارہی ہے اس کی نوعیت میں اختلاف ہے، قوانین اس قتل کو قابل سزا فعل قرار دیتے ہیں اور شریعت اقتدار متعلقہ کو غصب کرنے کو قابل سزا قرار دیتی ہے۔

۳۷۷- دوم: مرتد۔

مرتد وہ مسلمان ہے جو دین اسلام ترک کر دے۔ گویا ارتداد صرف مسلمان کے لیے ہے غیر مسلم اگر اپنا مذہب تبدیل کرے تو وہ مرتد متصور نہیں ہوگا۔

شریعت اسلامیہ میں مرتد کا خون معاف ہے[1]، اس لیے اگر کوئی شخص اسے قتل کر دے تو وہ باعتبار قاتل عمد مسئول نہیں ہوگا[2] خواہ اس نے اسے توبہ کی دعوت دیئے جانے سے

---

[1] مرتد کے خون رائگاں ہونے کی دو وجوہ ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ جب تک وہ مسلمان تھا اسے اسلام سے تحفظ حاصل تھا، مگر ترک اسلام سے یہ تحفظ ختم ہو گیا تو وہ خون رائگاں ہو گیا، دوسری وجہ یہ ہے کہ مرتد کی سزائے قتل سزائے حد ہے تعزیر نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "کسی شخص کا قتل صرف تین صورتوں میں درست ہے۔ اس نے ایمان کے بعد کفر اختیار کر لیا ہو یا محصن ہونے کی صورت میں زنا کیا ہو، یا کسی کو بلاوجہ قتل کر دیا ہو"۔ یہ بھی فرمایا: "جو اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو"۔ غرض سزائے ارتداد سزائے متلفہ (موت) ہے۔ اس لیے اگر ارتداد کی سزا کو پیش نظر رکھا جائے تو

(بقیہ ص ۶۳۵ پر)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پہلے قتل کیا ہو یا بعد میں۔ کیونکہ مرتد جب تک ارتداد پر باقی رہے اس پہ ہر زیادتی معاف ہے۔

اصول یہ ہے کہ قتل مرتد کی سزا صاحب اقتدار انجام دے، لیکن اگر کوئی شخص مرتد کو قتل کر دے تو اس نے ایک نا روا حرکت کی اور اقتدار کو مجروح کیا، تو اس بات پر اس کو سزا دی جائے گی مگر خود قتل پر کوئی سزا نہیں دی جائے گی، مسالک اربعہ کے فقہاء اسی رائے کے حامل ہیں[1]۔ البتہ مسلک مالکی میں ایک اور رائے بھی ہے[2] وہ یہ کہ اگرچہ مرتد غیر محفوظ ہے مگر اس کے قاتل پر تعزیری سزا بھی جاری ہوگی اور بیت المال سے دیت بھی ادا کی جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کو دعوت توبہ دینا لازم ہے، اور وہ ارتداد کے بعد کافر ہو چکا ہے۔ تو جو شخص کافر کو قتل کرے وہ ایسے شخص کو قتل کرے گا جس کا قتل درست نہیں ہے، اس لئے بیت المال پر اس کی دیت لازم آئے گی اس لئے کہ بیت المال ہی مرتد کا وارث بھی ہوتا ہے۔ گویا اس رائے کے قائلین یہ بھی کہتے ہیں کہ مرتد کا ارتداد سے تحفظ ختم ہو جاتا ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کافر محفوظ ہے۔ یہ ایک بر ملا تضاد ہے جو اس رائے کے غلط ہونے کے لئے کافی ہے۔ اور اس رائے کا جواب یہ ہے کہ مرتد جب مسلمان تھا تو اسلام کی بناء پر وہ محفوظ تھا لیکن کفر سے وہ محفوظ نہیں رہا اور کفر سے تحفظ حاصل نہیں ہوتا بلکہ تحفظ معاہدہ ذمہ یا صلح وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے مرتد چونکہ ان میں سے کسی میں بھی داخل نہیں اس لئے کفر اختیار کرنے کے بعد اسے محفوظ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

قاتل مرتد کو متعلقہ اقتدار کے اختیارات کو مجروح کرنے اور اس کی توہین پر اس وقت

عقبیہ نوٹ) بھی ارتداد ایسا جرم ہے جس کے مجرم کا خون معاف ہے۔ تاہم چونکہ ارتداد کی اساس اسلام سے روگردانی ہے اور اسلام ہی تحفظ کی اساس ہے۔ اس لئے اہدار رائگاں قرار دینے کی پہلی وجہ پیش نظر رکھی گئی ہے۔

[2] فقہاء کرام نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ مرتد پر سزائے ارتداد کا حکم لگانے سے قبل اسے توبہ کی دعوت دی جائے اور از سر نو اسلام پیش کیا جائے۔ اگر توبہ نہ کرے تو پھر سزائے حد میں قتل کیا جائے۔

[1] البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۲۵ - الاقناع، ج ۴، ص ۳۰۱،

المہذب، ج ۲، ص ۲۳۸ -

مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۳۳ -

الشرح الکبیر، الدردیر، ج ۴، ص ۱۲۷ -

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سزا دی جا سکتی ہے جب اس اقتدار نے مرتد کی سزا کے اختیار کو اپنے پاس مخصوص کر رکھا ہو۔ لیکن اگر عدالتیں وغیرہ جرم ارتداد پر سزا جاری نہیں کرتیں جیسا کہ آج کل اسلامی ممالک میں ایسا ہی ہے، تو ان با اختیار اداروں کو کسی مرتد کے قاتل کو سزا دینے کا اختیار نہیں ہے اور قاتل کو ان اداروں کے اختیارات کو مجروح کرنے والا قرار دینا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ایسا تو جب ہوتا جب کہ ان اداروں نے احکام شریعت کے نفاذ کی ذمہ داری سنبھال لی ہوتی، لیکن جب انہوں نے احکام شریعت کو ترک کر دیا اور انہیں افراد نے قائم کر دیا تو وہ اب کسی صورت میں بھی ان سے مؤاخذہ نہیں کر سکتے۔

شافعیؒ مسلک کے فقہاء کے یہاں ایک عمومی قاعدہ یہ ہے کہ غیر محفوظ کو اپنے جیسوں کے مقابلے پر تحفظ حاصل ہے[1] اس لیے مرتد کا خون مرتد کے لیے جائز نہیں ہے، اگر مرتد کو دوسرا مرتد قتل کر دے تو وہ قاتل عمد ہے، اگرچہ وہ بعد میں اسلام لے آئے بخلاف اس کے کہ اگر مسلمان مرتد کو قتل کر دے تو وہ قاتل متصور نہیں ہوتا یہی صورت راجح رائے کے مطابق اس وقت ہوگی جب ذمی مرتد کو قتل کر دے[2] شافعیؒ مسلک کے فقہاء اس قاعدے کو تمام مہدرین (خون رائگاں) پر جاری کرتے ہیں مگر دیگر فقہاء اس قاعدے کو تسلیم نہیں کرتے۔

شریعت اسلامیہ میں قتل مرتد ہر شخص پر واجب ہے حق نہیں ہے کیونکہ سزائے ارتداد حد ہے جس کو قائم کرنا لازم ہے اور اسے معاف کرنا یا اس میں تاخیر کرنا ہرگز روا نہیں ہے متعلقہ اقتدار کے یہ وعدہ کر لینے سے کہ وہ یہ سزا جاری کرے گا افراد اس فرض سے اس وقت تک مستثنیٰ نہیں ہوتے جب تک قوت نافذہ اس سزا کو عملاً نافذ نہ کر دے۔

اس سلسلے میں مروجہ قوانین شریعت اسلامیہ کے برخلاف ہیں کہ قوانین محض تبدیلی مذہب کو قابل سزا نہیں گردانتے، البتہ وہ نظریہ شریعت کو اس شخص پر جاری کرتے جو اس نظام سے خروج کرے جس پر معاشرے کی بنیاد ہو، چنانچہ اشتراکی ریاستیں اپنے باشندوں کے ترک اشتراکیت پر سزائیں دیتی ہیں، فاشی ریاستیں فاشیت کے ترک اور اشتراکیت یا جمہوریت

---

[1] اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۳۔
شرح الانصاری علی البہجہ، ج ۵، ص ۳-۴۔

[2] شرح الانصاری علی البہجہ، ج ۵، ص ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے اختیار کرنے پر سزائیں دیتی ہیں اور جمہوری حکومتیں اشتراکیت اور فاشیت کے خلاف برسر پیکار رہتی ہیں اور انہیں جرم قرار دیتی ہیں۔ گویا جس نظریہ پر اجتماعی نظام قائم ہے اس کی خلاف ورزی قانون میں وہی حیثیت رکھتی ہے جو اسلام میں دین اسلام سے خروج کی ہے کیونکہ اسلام کا نظام اجتماعی اسلام پر قائم ہے اس لیئے اسلام سے خروج قابل مؤاخذہ ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت اور قوانین میں اصولی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس اصول کی تطبیق میں اختلاف ہے، شریعت اسلام کو نظام اجتماعی کی اساس قرار دیتی ہے جس کا طبعی تقاضا ہے کہ وہ ارتداد پر سزا دے تاکہ نظام اجتماعی کو تحفظ حاصل ہو۔ اس کے برعکس مروجہ قوانین مذہب کو اجتماعی نظام کی اساس قرار دینے کے بجائے کسی نظریہ اجتماعی کو اس کی اساس سمجھتے ہیں، اسی لیئے وہ مذہب کی تبدیلی کو ناجائز قرار نہیں دیتے بلکہ ہر اس اجتماعی نظریے کو ممنوع قرار دیتے ہیں جو اس نظریے کے مخالف ہو جس پر ان کی اجتماعیت قائم ہے۔

مصری قانون عقوبات جدید قوانین کے منہاج پر مرتب کیا گیا ہے۔ چنانچہ مصری قانون میں ارتداد کی سزا پر کوئی دفعہ نہیں ہے حالانکہ اسلام تمام اسلامی ممالک کے نظام اجتماعی کی اساس ہے، مگر مصری قانون میں ارتداد کی سزا کے بارے میں دفعہ موجود نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ارتداد درست ہے۔ نہیں بلکہ نصوص شریعت کی روشنی میں ارتداد ایسا جرم ہے جس کی سزا قتل ہے اور یہ نصوص آج بھی قائم ہیں اور جب تک اسلام باقی ہے یہ نصوص مروجہ قوانین سے معطل اور منسوخ نہیں قرار پا سکتیں۔ اس لیئے آج بھی اگر کوئی شخص مرتد کو قتل کر دے تو وہ کسی حال میں بھی سزا نہیں پا سکتا اور اسے اقتدار متعلقہ کو مجروح کرنے والا متصور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے شریعت کے مطابق ایک فعل جائز انجام دیا ہے اور اپنا فرض ادا کیا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ اگرچہ مصری قانون عقوبات سزائے مرتد پر کوئی دفعہ وارد نہیں کرتا لیکن یہ قانون اس فعل پر اثر انداز نہیں ہوتا جو بمقتضائے شریعت بطور حق اور اچھی نیت سے انجام دیا گیا ہو[1] (۶۰ عقوبات) اور یہی شق قاتل مرتد کو سزا سے مستثنیٰ کرنے کے لیئے کافی ہے، کیونکہ جو شخص اپنے حق کو استعمال کر رہا ہو اس کو معاف کر دینے کی اساس یہ ہے کہ اس فعل کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ قتل مرتد تو واجب ہے حق نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واجب حق کے مساوی بلکہ اس سے ایک درجہ زیادہ ہے۔ چنانچہ اگر ہم

---

[1] ملاحظہ کیجیئے، فقرہ ۱۹۱، ومابعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذات کی طرف اور اس شخص کی طرف جس پہ یہ فعل واقع ہو رہا ہے نظر کریں تو قتل مرتد حق کے مساوی ہے۔ کیونکہ فعل تو حالت حق اور حالت واجب دونوں میں جائز ہے۔ اور جس پہ یہ فعل واقع ہو رہا ہے وہ اسے باعتبار جرم رد نہیں کر سکتا، کیونکہ فاعل اس فعل کو حالت حق اور حالت واجب دونوں میں کر سکتا ہے۔ اور اگر ہم مکلف ہونے کی حیثیت پیش نظر رکھیں تو واجب حق سے زیادہ ہے کیونکہ واجب کا انجام دینا لازم ہے جبکہ حق میں اختیار ہے کہ اسے کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ گویا واجب اور حق کا فرق اس وقت رونما ہوتا ہے جب واجب کو ترک کرنے پہ مکلف کو مسئول قرار دیا جائے کیونکہ مکلف واجب کے ترک پہ سزا کا مستحق ٹھہر سکتا ہے جبکہ صاحب حق پر اس حق کو ترک کر دینے پہ کوئی سزا نہیں ہے۔ اس لیئے اگر صاحب حق، جسے اختیار ہے کہ اس حق کو انجام دے یا نہ دے، ایک فعل جائز کے انجام دینے پر مسئولیت سے مستثنیٰ ہو سکتا ہے تو واجب کا مکلف تو جائز فعل کے کرنے پر مسئولیت سے بدرجہ اولیٰ مستثنیٰ ہوگا، اس لیئے کہ اس نے ایسے جائز فعل کو کیا ہے جس کا کرنا اس پہ لازم تھا۔

اس پر متزاد یہ کہ قانون عقوبات مصری کے مادہ نمبر ۷ میں یہ نص موجود ہے کہ قانون مصر کسی حال میں ان شخصی حقوق میں مداخلت نہیں کرتا جو شریعت اسلامیہ نے مقرر کیئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ اگر اس فعل کے انجام دینے میں محل واجب کو پیش نظر رکھا جائے تو شریعت نے افراد پہ جو واجبات (فرائض) مقرر کیئے ہیں وہ بھی افراد کے شخصی حقوق ہیں۔ طبابت اگرچہ طبیب پہ واجب ہے اور شریعت اس پہ لازمی قرار دیتی ہے مگر اس فرض کی ادائیگی طبیب کو یہ حق عطا کرتی ہے کہ وہ مریض کو زخمی کر دے یا اس کا کوئی حصہ جسم کاٹ دے۔ مرتد کا قتل ہر فرد پہ لازم ہے اور وہ اس سلسلے میں شارع کے سامنے جواب دہ بھی ہے مگر اس فرض کی ادائیگی سے اس فرض کے مکلف کا یہ حق بھی بن جاتا ہے کہ وہ مرتد کو قتل کر دے، جلاد کا فرض یہ ہے کہ جس شخص کے قتل کا حکم صادر ہوتا ہے وہ اسے قتل کر دے مگر اس فرض کی ادائیگی سے اس گردن زدنی قرار دیئے جانے والے شخص کی گردن اڑانے کا حق بھی مل جاتا ہے۔ مگر ہمیں اس توجیہ کی ضرورت نہیں ہے اس لیئے کہ ہم تو اس امر کے قائل ہیں کہ جو قانونی دفعات شریعت اسلامیہ کے مخالف ہوں وہ باطل ہیں۔

۳۷۸۔ زانی محصن

شریعت اسلامیہ زانی محصن کو رجم (سنگسار) اور زانی غیر محصن کو کوڑوں کی سزا دیتی ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ظاہر ہے کہ سزائے رجم زانی کو ہلاک کرنے والی سزائے متلفہ (مارنے والی) ہے اور غیر زانی کے لیے تنبیہ ہے۔ جبکہ کوڑوں کی سزا متلفہ نہیں ہے۔ اور اس سزا کا مقصود زانی کی تادیب اور دوسروں کو متنبہ کرنا ہے۔ چونکہ سزائے رجم متلفہ ہے اور حد یعنی مقرر سزا ہے اس لیے زانی محصن کو مہدر دم (خون رائیگاں) متصور کیا جائے گا۔

امام مالکؒ، ابو حنیفہؒ اور احمدؒ اس امر پر متفق ہیں کہ زانی محصن کے قاتل پر قصاص اور دیت نہیں ہے، کیونکہ زانی محصن کا قتل بوجہ زنا کے جائز ہو گیا ہے۔ اب چونکہ سزائے زنا سزائے حد ہے اور حدود میں نہ تو تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ انہیں معاف کیا جا سکتا ہے اس لیے قتل زانی محصن واجب ہے اور منکر کو ختم کرنے اور حدود اللہ کو نافذ کرنے کے لیے ناگزیر ہے[1]

مسلک شافعیؒ کی راجح رائے گزشتہ رائے سے ہم آہنگ ہے مگر مرجوح رائے یہ ہے کہ قاتل زانی محصن کو قتل کیا جائے گا کیونکہ اس نے اسے غیر کے بدلے قتل کیا ہے اپنے لیے قتل نہیں کیا ہے چنانچہ قصاص واجب ہے، جیسے کوئی شخص کسی کو قتل کر دے اور ولی دم کے علاوہ کوئی اور شخص قاتل کو قتل کر دے[2] تو اس صورت میں بھی قاتل پر قصاص لازم آتا ہے۔ اس رائے کی تردید یہ ہے کہ زانی محصن کا خون تمام افراد کے لیے جائز ہے کسی ایک شخص معین کے لیے نہیں اور اس کا قتل کرنا حتمی ہے اس میں کوئی اختیار نہیں ہے بخلاف قاتل کے کہ اس کا خون صرف ولی دم کے لیے جائز ہے اور اسے بھی اختیار ہے کہ وہ چاہے قتل کر دے اور چاہے معاف کر دے۔

اگر زانی محصن کا قاتل ماخوذ نہیں ہے مگر باعتبار اس کے ماخوذ ہے کہ اس نے متعلقہ اقتدار کو مجروح کیا ہے[3] بشرطیکہ متعلقہ اقتدار اس فرض کو ادا کر رہا ہو، اگر اقتدار نے اس فرض کو چھوڑا ہوا ہے یا اس سے گریز کر رہا ہے تو جو شخص اس فرض کو ادا کرے اسے اس بنا پر

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی، ج ۴ ص ۲۶۰۔
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳۔
المغنی، ج ۹ ص ۴۳۔

[2] المہذب، ج ۲، ص ۱۸۶۔

[3] بحوالہ سابق، تبصرۃ الحکام، ج ۲، ص ۱۷۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماخوذ نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے متعلقہ اقتدار کو مجروح کیا ہے۔

زانی محصن کے بارے میں شافعیؒ مسلک کے فقہاء یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ اسے قانونی تحفظ (معصوم) حاصل ہو۔ کیونکہ جس کا خون رائگاں ہو وہ اپنے ہی جیسے کا مہدر (جان لینے والا) نہیں بن سکتا۔ چنانچہ زانی محصن، دوسرے زانی محصن، یا مرتد یا حربی کا قاتل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ سب ایک ہی درجے میں ہیں۔ اور سب کا خون رائگاں ہے[1]

لیکن اگر کوئی غیر محصن زانی، جس کی سزا کوڑے ہیں، کو بغیر کسی التباس کے قتل کر دے تو وہ قاتل عمد ہے اور اسے اس جرم میں پکڑ لیا جائے گا، کیونکہ اس نے معصوم الدم کو قتل کیا ہے۔ اس امر پہ فقہاء اربعہ کا اتفاق ہے۔

اور اگر غیر محصن زانی بحالت التباس قتل کیا گیا ہے تو امام مالکؒ، ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک قاتل پہ سزا نہیں ہے۔

"حضرت عمرؓ کھانا تناول فرما رہے تھے۔ ایک شخص دوڑتا ہوا آیا، اس کے ہاتھ میں خون آلود تلوار تھی، وہ شخص آکر حضرت عمر کے پاس بیٹھ گیا، اس کے تعاقب میں کچھ لوگ آئے اور انہوں نے کہا۔ اس نے اپنی بیوی کو اور ہمارے ایک آدمی کو قتل کر دیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے استفسار فرمایا یہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں؟ تو اس شخص نے کہا، میں نے اپنی بیوی کی رانیں تلوار سے کاٹ دی ہیں، اگر کوئی شخص ان ٹانگوں کے درمیان تھا تو اسے بھی میں نے قتل کر دیا ہے۔ پھر حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ یہ شخص کیا کہتا ہے، تو انہوں نے کہا کہ اس نے اپنی بیوی کی رانوں پہ تلوار مار کر اسے کاٹ ڈالا اور تلوار آدمی کے درمیان میں پڑی تو وہ بھی دو ٹکڑے ہو گیا۔ اس پہ حضرت عمرؓ نے اس شخص سے فرمایا کہ اگر یہ لوگ دوبارہ ایسا کریں تو تم یہی کرو۔ اور آپؓ نے مقتول کا خون رائگاں قرار دیدیا۔"

فقہاء کرام حالت ارتکاب زنا میں قتل کے جواز کی وجہ اس جوش غیرت کو بتاتے ہیں جو قاتل پہ طاری ہو جاتی ہے اور اسے قتل پہ مجبور کر دیتی ہے مگر یہ فقہاء عورت کے اجنبی

---

[1] تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۱۰، شرح الانصاری علی البھجہ، ج ۵، ص ۳۱۴۔

www.KitaboSunnat.com

ہونے یا نہ ہونے میں فرق کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جس عورت سے زنا کیا گیا اگر وہ قاتل کے لیئے اجنبی ہے تو پھر قتل درست نہیں ہے اور اگر عورت اجنبی نہیں ہے تو پھر قتل جائز ہے کیونکہ اجنبی عورت پر آدمی کو اس قدر جوش غیرت طاری نہیں ہوتا جس قدر کہ بیوی یا ماں یا بہن کے ملوث ہونے پر طاری ہوتا ہے۔

مگر بیشتر فقہاء اس قتل کا جواز جوش غیرت نہیں بلکہ تغییر منکر بتاتے ہیں۔ ان کی رائے میں حالت ارتکاب میں زانی غیر محصن کا قتل تغییر منکر۔ بالید (عملی طور پر منکر کو ختم کر دینا) ہے اور ایسا کرنا ہر اس شخص پر فرض ہے جو کر سکے۔ اس رائے کے حامل فقہاء اجنبی اور غیر اجنبی عورت میں فرق نہیں کرتے اور غیر محصن زانی خواہ مرد ہو یا عورت کے قتل کو حالت ارتکاب میں جائز قرار دیتے ہیں۔ اور مسالک ثلاثہ میں یہی رائے راجح ہے۔

امام شافعیؒ کی رائے میں زانی غیر محصن کا حالت ارتکاب میں قتل اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک اسے اس جرم سے قتل کے بغیر نہ روکا جا سکے، اگر اس صورت کے بر خلاف قتل کیا گیا تو یہ قتل جرم متصور ہوگا اور قاتل کو قتل عمد کی سزا دی جائے گی خواہ جوش غیرت پیدا ہوا یا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ جوش غیرت سے قتل جائز نہیں ہو جاتا، اور دفع منکر میں بھی قتل اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک قتل کے سوا کوئی اور صورت باقی نہ رہے[1] البتہ بعض شافعیؒ مسلک کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ غیر محصن زانی کا قتل اس وقت تک جائز نہیں جب تک اس نے دخول نہ کر لیا ہو۔ اور جب دخول کر لیا ہو تو فعل جماع بہر حال سرزد ہو گیا[2] یہ فقہاء منکر کے مٹانے کے لیئے آغاز ہی میں قتل کو جائز قرار دیتے ہیں۔

فقہاء کرام زنا کی صورت میں زانی کے قتل میں اس امر میں فرق نہیں کرتے فراہمی ثبوت کے ساتھ عدالتی فیصلے کے بعد قتل کیا گیا ہے یا عدالتی فیصلے سے پہلے ہی قتل کیا گیا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ جرم زنا شرعی طریقے پر ثابت ہو جائے، اگر ثابت ہو جائے تو مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق قاتل مسئول نہیں ہے اور اگر ثابت نہ ہو تو قاتل قتل عمد میں مسئول ہے۔

---

[1] المہذب، ج ۲، ص ۱۸۶۔ الام، ج ۶، ص ۲۶۔

[2] شرح الانصاری علی البہجہ، ج ۵، ص ۱۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جدید مروجہ قوانین عقاب زنا میں شریعت اسلامیہ سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان قوانین میں نہ تو زنا پر موت کی سزا ہے اور نہ زنا کی ہر قسم قابل عقوبت ہے۔ جیساکہ شریعت میں ہے۔ مصری قانون نے بھی اس سلسلے میں غیر اسلامی ممالک میں کارفرما مروجہ قوانین کی پیروی کی ہے مگر مصری قانون عقوبات کی یہ دفعات نصوص شرعیہ پر اثر انداز نہیں ہوتیں، بلکہ یہ دفعات شریعت کے برخلاف ہونے کی بناء پر کلیۃً باطل ہیں اور صرف وہی دفعات صحیح ہیں جو احکام اور اصول شریعت کے مطابق ہوں۔ اس نکتہ کو ہم اس سے قبل تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے[1]

چونکہ زانی محصن کا قتل شریعت میں افراد پر واجب ہے، اس لیے یہ واجب ان اسباب کی بناء پر جو ہم نے قتل مرتد کے واجب ہونے کے ضمن میں بیان کیے ہیں، شخصی حقوق کے تحت آجاتا ہے، وہ شخصی حقوق جن پر قانون عقوبات مصری میں نص وارد کی گئی ہے۔ اس بیان کا مقصود زانی محصن کے قتل کا جواز پیش کرنا نہیں ہے کہ اس کا قتل شریعت میں واجب ہے بلکہ اس بیان کا مقصود یہ ہے کہ یہ بتایا جائے کہ قانون مصر کی دفعات میں کس قدر تضاد ہے۔ ایک طرف تو یہ دفعات شریعت کے جائز کردہ قتل مرتد اور قتل زانی کی سزا نہیں وارد کرتیں جیساکہ قانون عقوبات کے مادہ نمبر سات میں ایسا ہی ہے مگر دوسری جانب یہ دفعات مہدرین (جن کے خون شریعت نے رائگاں قرار دیدیے ہوں) کے قتل کو غیر قانونی قرار دیتی ہیں جیسا کہ مادہ نمبر ۲۳۰ واضح کرتا ہے۔ اس تضاد کی وجہ یہ ہے کہ مصری قانون ساز کو یہ پتہ ہی نہیں کہ شریعت اسلامیہ میں افراد کے کون کون سے حقوق ہیں اور ان پر کیا کیا فرائض عائد ہوتے ہیں۔

۶۷۴۔ چہارم: محارب:

محارب وہ ہے جو جرم حرابہ یعنی زمین میں فساد اور خون ریزی یا راہزنی کا ارتکاب کرے، جیساکہ بعض کی رائے ہے اور یہ بھی رائے ہے کہ محارب وہ ہے جو ڈکیتی کا ارتکاب کرے۔

جرم حرابہ کی ایک سے زیادہ سزائیں ہیں! جیساکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے!

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ

---

[1] فقرہ نمبر ۱۹۱ ومابعد ملاحظہ کیجیے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (المائدہ ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی دیے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں۔ یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں۔

گویا حرابہ کی سزائیں قتل، پھانسی، مخالف طرفوں سے ہاتھ پیر کاٹنا اور جلاوطنی ہیں۔ ان سزاؤں کے بارے میں جو بات سب سے پہلے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ تمام سزائیں متلعقہ رجان فنائع کرنیوالی) نہیں ہیں۔

فقہاء کرام کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ سزائیں جرم کی مقدار پر مرتب ہیں یا ان میں اختیار ہے۔ اس اختلاف کی وجہ اَوْ (یا) کا استعمال ہے چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اَوْ تفصیل اور ترتیب کے لئے آیا ہے اور بعض فقہاء کی رائے میں اَوْ اختیار کے لیئے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے مسلک کے فقہاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ سزائیں جرم کی نوعیت کے حساب سے بالترتیب آتی ہیں۔ اور وہ ترتیب یہ ہے کہ جو شخص قتل کرے اور مال نہ لے اسے قتل کیا جائے گا، اور جو مال لے اور قتل نہ کرے اس کے ہاتھ پیر کاٹے جائیں گے اور جو شخص قتل بھی کرے اور مال بھی چھین لے اسے قتل کیا جائے گا اور پھانسی دی جائے گی[۱] اور جو راستے میں خوف پیدا کرے مگر نہ قتل کرے اور نہ مال چھینے اسے جلاوطن کیا جائیگا[۲]۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ محارب اگر کسی کو قتل کر دے تو اس کا قتل کرنا لازمی ہے اور اس صورت میں امام کو ہاتھ پیر کاٹنے یا جلاوطن کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ اس کو قتل کرنے اور سولی دینے میں اختیار ہے۔ اور اگر محارب نے قتل نہیں کیا بلکہ صرف مال ہی چھینا تو امام کو جلاوطن

---

[۱] اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہاتھ پیر کاٹنے اور قتل کی سزائیں جمع کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس رائے سے متفق نہیں ہیں مگر ایک رائے کیمطابق امام احمدؒ اس نقطہ پر امام ابوحنیفہؒ سے متفق ہیں۔ ملاحظہ کیجیے بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۹۳، المغنی ج ۱۰ ص ۳۰۵۔

[۲] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۰۴ و مابعد۔ بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۹۳۔ اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۵۴۔ ۱۵۵۔

www.KitaboSunnat.com

کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ اس کا اختیار قتل کرنے پھانسی دینے اور مخالف طرفوں سے ہاتھ پیر کاٹنے میں ہے اور اگر محارب نے صرف راستے میں خوف پیدا کیا تو امام کو قتل کرنے، پھانسی دینے، ہاتھ پیر کاٹنے اور جلاوطن کرنے کا اختیار ہے۔ اور اختیار کا مفہوم امام مالکؒ کے یہاں یہ ہے کہ یہ معاملہ امام کی رائے پر موقوف ہے، مثلاً اگر محارب صاحب رائے ہو تو تقاضائے اجتہاد یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے یا پھانسی دی جائے کیونکہ اگر اس کے ہاتھ پیر کاٹے گئے تو اس کی مضرت ختم نہیں ہوگی۔ اور اگر محارب صاحب رائے نہیں ہے بلکہ صاحب قوت وجرأت ہے تو اس کے ہاتھ پیر کاٹ دینا زیادہ مناسب ہے اور اگر اس میں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں تو پھر اس کو جلاوطن کرنا یا تعزیری سزا دینا درست ہے[1]

اگرچہ حرابہ جرائم حدود میں سے ہے اور اس کی سزائیں بھی حدود ہیں، اور اصول یہ ہے کہ حد لازمی سزا ہے اور اس کے جاری کرنے میں تساہل برتنے اور معاف کر دینے سے وہ ساقط نہیں ہوتی، مگر جرم حرابہ کی سزائیں اس اصول سے مستثنیٰ ہیں اور توبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، کیونکہ فرمان الٰہی ہے:۔

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ (المائدہ ۵:۳۴)

مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بیشک اللہ بڑا مغفرت والا اور رحمت والا ہے۔

اگر محارب توبہ کرے تو اس سے جرم حرابہ کی مقررہ سزائیں، قتل، پھانسی، ہاتھ پیر کاٹنا اور جلاوطنی ساقط ہو جاتی ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ توبہ محارب پر گرفت حاصل ہونے سے پہلے کی گئی ہو اگر توبہ گرفت حاصل ہونے کے بعد کی گئی تو پھر سزا ساقط نہیں ہوگی[2]

گزشتہ بیان کی روشنی میں یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ محارب کی سزاؤں کے بارے میں فقہاء کرام کے نقطہ نظر کے اس اختلاف کے باعث کہ آیا جرم حرابہ کی سزائیں بطور ترتیب ہیں یا

---

[1] بدایۃ المجتہد، ج ۲، ص ۳۸۰، ۳۸۱۔

[2] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۱۵۔

بدایۃ المجتہد، ج ۲، ص ۳۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بطور تخییر مذکور ہوئی ہیں، خود محارب کے خون کے رائگاں قرار دیئے جانے کی حالت تبدیل ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ سزائیں بطور ترتیب مذکور ہوئی ہیں تو قتل میں اور مال چھیننے کے جرم میں محارب کا خون رائگاں ٹھہرے گا اور صرف مال چھیننے میں اس کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر رائگاں ٹھہرے گا اور راستہ پر خوف بنانے کے جرم میں اس کی جان یا اعضا رائگاں نہیں قرار دیئے جائیں گے، کیونکہ اس کی سزا جلا وطنی ہے جو غیر متلف سزا ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ سزائیں بطور تخییر مذکور ہوئی ہیں تو قتل کے جرم میں محارب کا خون رائگاں ٹھہرے گا کیونکہ قتل کی سزا قتل یا پھانسی ہے اور یہ دونوں ہی عقوبات متلفہ رجان لینے والی سزائیں) ہیں۔ اور یہی حکم قتل کرنے اور مال چھین لینے میں بھی ہے۔ لیکن اگر محارب نے مال تو چھینا مگر قتل نہیں کیا تو اس کا صرف داہنا ہاتھ اور بایاں پیر رائگاں قرار دیا جائے گا، کیونکہ امام اگرچہ قتل کر سکتا یا پھانسی بھی دے سکتا ہے مگر وہ ہاتھ پیر بھی کاٹ سکتا ہے جو ایک کمتر سزا ہے جس سے نیچے درجے کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ اور اگر محارب نے صرف راستے میں خوف پیدا کیا تو اس کی جان یا اس کے اعضا رائگاں نہیں ہیں اگرچہ امام کو قتل کرنے، پھانسی دینے اور ہاتھ پیر کاٹنے کا بھی اختیار ہے مگر امام کو جلا وطن کرنے کا بھی اختیار ہے جو ایک غیر متلف سزا ہے۔

یہاں بھی مجرم ارتکاب جرم کے وقت سے ہی مہدر رائگاں) متصور ہوگا اور سزا کے حکم کے وقت سے مہدر نہیں ہوگا اس قاعدے کا نتیجہ یہ مرتب ہوگا کہ جو اصحاب محاربہ کی سزاؤں میں تخییر کے قائل ہیں ان کے نزدیک مجرم کی حالت اہدار تبدیل ہوتی رہے گی۔ کیونکہ اگر محارب نے صرف مال چھینا اور اسے سزائے قتل کا حکم ہوگیا تو بوقت ارتکاب جرم تو اس کے اعضا رائگاں تھے مگر سزائے قتل کے حکم کے بعد اس کی جان رائگاں ہوگئی اور جس نے راستہ پر خوف بنایا اور اس پر قتل کا حکم عائد ہوگیا یا اعضا کاٹنے کا حکم لگ گیا تو بوقت ارتکاب جرم تو وہ کلی یا جزوی طور پر رائگاں نہیں تھا مگر حکم کے بعد کلی یا جزوی طور پر رائگاں ہوگیا۔

اگر محارب نے اپنے اوپر گرفت ہونے سے قبل ہی توبہ کرلی تو اس کی رائگاں ہونے کی حالت ختم ہوجائے گی اور اسے دوبارہ تحفظ حاصل ہوجائے گا، اس کے بعد اگر کوئی شخص اس کی توبہ کا علم رکھتے ہوئے اسے قتل کردے یا اس کے اعضا کاٹ دے تو وہ قاتل یا قاطع عمد ہے اور اگر توبہ کا علم نہ ہو تو قاتل یا قاطع خطا ہے۔

توبہ سے قبل محارب کا قتل یا قطع واجب ہے کیونکہ عقوبات حرابہ حدود ہیں اور حدود

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں تاخیر جائز نہیں اور ان کی تنفیذ اصلاً ہر فرد پر لازم ہے اور اولی الامر (حکمراں) کے اس فریضے داری کو سنبھالنے سے افراد کے ذمے سے اس کی تنفیذ کا واجب ہونا ساقط نہیں ہوتا الا یہ کہ عملاً یہ حدود قائم ہو جائیں۔

اگر کوئی شخص کسی مہدر (خون رائگاں) کو قتل کر دے یا اس کے اعضاء کاٹ دے تو اقتدار عامہ اسے سزا دے سکتا ہے باعتبار قاتل اور قاطع کے نہیں بلکہ باعتبار اس کے کہ اس نے متعلقہ اقتدار کے اختیار کو مجروح کیا ہے مگر اس کی شرط یہ ہے کہ اقتدار نصوص شریعت کے مطابق حدود و نافذ کر رہا ہو۔

اور اگر محارب جزئی طور پر رائگاں ہو، جیسے اس نے مال چھینا مگر کسی کو قتل نہیں کیا۔ اس محارب کو اگر کوئی قتل کر دے تو قاتل قتل عمد میں مسئول ہے اور اگر جو عضو کاٹنا تھا اس کے علاوہ کاٹ دیا تو بھی وہ عمداً کاٹنے کے جرم میں مسئول ہے اور اگر اس کا مقصود وہی عضو کاٹنا تھا جو کاٹا جانا چاہیئے تھا مگر خطأً دوسرا کٹ گیا تو وہ قطع خطأ میں مسئول ہے۔

اور اگر کسی نے رائگاں عضو کاٹ دیا مگر اس سے موت واقع ہو گئی تو قاطع پر کوئی مسئولیت نہیں ہے کیونکہ یہ موت اس قطع سے واقع ہوئی ہے جو واجب تھا اور واجب کی تکمیل سلامتی کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔

۴۸۰۔ پنجم۔ باغی:۔

باغی وہ ہے جو نظام حکومت یا حکمرانوں کو قوت و طاقت سے بدل دینے کے لیے عمل کر رہا ہو، یا وہ اپنی طاقت پر بھروسہ کر کے حکومت کی اطاعت سے انکار کرے۔ بغاوت ایسا جرم ہے جس کا رخ نظام حکومت اور حکمرانوں کی جانب ہوتا ہے نظام اجتماعی کی جانب نہیں ہوتا اگر نظام اجتماعی کی جانب رخ ہو تو وہ بغاوت نہیں فساد فی الارض ہے۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا نظام اجتماعی صرف اسلام ہے اور اس کے سوا کوئی نظام نہیں ہے۔

فقہاء کرام نے جرم بغاوت کی خصوصی شرطیں عائد کی ہیں، جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں[1]۔ ان شرائط میں سے اہم شرط یہ ہے کہ باغی اپنی بغاوت کی تاویل کر رہے ہوں اور ان کو قوت و طاقت حاصل ہو اور وہ اپنے مقصد کو طاقت کے ذریعے حاصل کر رہے ہوں۔ ایک رائے کے مطابق

---

[1] ملاحظہ کیجیے۔ فقرہ نمبر ۸۷۔

www.kitabosunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور دوسری رائے کے موافق وہ اپنے مقصد کو طاقت کے ذریعے حاصل کرنے کے لیئے ایک جگہ جمع ہو گئے ہوں اور اطاعت حکومت سے رک گئے ہوں۔

جب جرم بغاوت کی شرائط پوری ہو جائیں تو باغی کا خون رائگاں ہے۔ اس لیئے اگر کسی نے باغی کو قتل کر دیا تو اس نے مباح الدم (جس کو قتل کرنا جائز ہے) کو قتل کیا چنانچہ اس پر کوئی سزا نہیں ہے اور جب تک بغاوت کی صورت حال باقی رہے اس وقت تک باغی کا خون رائگاں ہے

امام ابو حنیفہؒ باغیوں کا خون ان کے جمع ہونے اور قانون کی تعمیل سے رک جانے ہی سے رائگاں بتاتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ باغیوں کے خون کے رائگاں قرار دینے کے لیئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ انہوں نے جنگ اور جارحیت بھی شروع کر دی ہو۔ ان ائمہ ثلاثہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ بغیر جنگ اور حملے کے باغی کا خون حلال نہیں ہے[2]

باغیوں کا قتال شریعت میں واجب ہے کیونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ (الحجرات : ۹)

تو اس گروہ سے لڑو جو سرکشی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرے اللہ کے حکم کی طرف۔

یہ فرض ہر شخص پہ عائد ہوتا ہے۔ اگر اقتدار کچھ لوگوں کو باغیوں سے نمٹنے کے لیئے متعین کر دے تو بھی دوسروں کے لیئے ایسا کوئی مانع نہیں ہے کہ وہ اپنا فرض ادا نہ کریں اور حقیقت یہ ہے کہ جب تک بغاوت موجود ہے ان سے یہ فرض ساقط نہیں ہے۔

اقتدار عامہ کسی باغی کے قاتل کا قتل پر مؤاخذہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ باغی کا قتل جائز ہے مگر اقتدار عامہ اس شخص کو متعلقہ قوانین کو اپنے ہاتھ میں لینے کی سزا دے سکتا ہے بشرطیکہ صاحب اقتدار اس فرض کو خود انجام دے رہا ہو اور اس کی انجام دہی کے لیئے اس نے افراد کار متعین کیئے ہوئے ہوں۔

---

[1] البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۴۲۔
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۶۔
شرح القدیر، ج ۴، ص ۱۱۱۔

[2] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۷۸۔ المہذب، ج ۲، ص ۲۳۶۔
الاقناع، ج ۴، ص ۲۹۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۸۱ ۔ ششم: جس پر قصاص لازم ہے:۔

قصاص، شریعت میں قتل اور جرح عمد (عمداً زخمی کرنے) کی اصل سزا ہے۔ قصاص کے معنی ہی یہ ہیں کہ مجرم کو اس کے فعل جیسی سزا دی جائے۔ قصاص ایک مقررہ سزا بھی ہے اور متلف (جان لینے والی) بھی ہے۔ اور قصاص جان پر اور اعضاء پر جاری ہوتا ہے، اگر جان پر جاری ہو تو قتل ہے لیکن اگر اعضاء پر ہو تو قطع اور جرح (کاٹنا اور زخمی کرنا) ہے۔

جو شخص قصاص کو لازم کرنے والے فعل کا ارتکاب کرے تو وہ اسی قدر مہدر (رائگاں) ہو گا جس قدر کہ اس کا فعل ہے چنانچہ اگر کسی نے قتل کیا تو اس کا خون رائگاں ہے اور اگر کسی کا کوئی عضو کاٹا یا حصہ جسم زخمی کیا تو اس کا کاٹنے اور زخمی کرنے کی حد تک قصاص ہے۔

قصاص میں اہدار (رائگاں) نسبتی ہے اس لیے مجرم کا خون صرف مجنی علیہ یا اس کے ولی کے لیے رائگاں ہے اور باقی تمام لوگوں کے لیے مجرم محفوظ ہے۔ قصاص میں اہدار کے نسبتی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قصاص حق ہے واجب نہیں ہے اس لیے مجرم صاحب حق کے لیے رائگاں ہو گا کہ وہ چاہے تو اپنا حق استعمال کرے، اسی لیے جرم قتل میں قاتل کا خون صرف مقتول کے ولی کے لیے جائز ہے۔ اگر ولی کے علاوہ کوئی اور شخص قاتل کو قتل کر دے، خواہ قصاص کا حکم ہو جانے کے بعد ہی کرے، تو وہ جرم قتل عمد کا مرتکب ہے کیونکہ اس نے ایسے شخص کو قتل کیا ہے جو اس کی نسبت سے محفوظ تھا، اور اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے اور اس طرح حکم کا نفاذ رک جائے جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے[1]۔

شریعت کا اصول یہ ہے کہ حدود کا قیام اور سزاؤں کا نفاذ اقتدار کا فریضہ ہے۔ مگر قصاص، اس اصول سے مستثنیٰ ہے اس میں مجنی علیہ یا اس کا ولی سزا کا نفاذ خود کرتا ہے۔

اس امر پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جرم قتل میں سزائے قصاص کا فیصلہ ہو جانے کے بعد ولی مقتول کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود قصاص لے اور اس سزا کی تنفیذ کا وقت بھی خود ہی متعین کرے۔ مگر شرط یہ ہے کہ قصاص اقتدار کی نگرانی میں لیا جائے اور ولی مقتول قصاص لینے پر قادر ہو اور بہتر طریقے پر قصاص لے سکتا ہو، اگر قصاص نہیں لے سکتا یا بہتر طریقے پر نہیں لے سکتا تو اپنا کوئی وکیل مقرر کر دے جس میں یہ دونوں شرطیں موجود ہوں اور اس امر میں کوئی مانع

---

[1] المغنی [illegible]

www.KitaboSunnat.com

نہیں کہ ایسا وکیل کوئی سرکاری عہدے دار ہو، جو اس کام کے لیے مخصوص ہو۔

قصاص ما دون النفس رجان سے کمتر قصاص) میں اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے، جس کے موافق ایک قول امام احمدؒ کے مسلک میں بھی ہے، یہ ہے کہ مجنی علیہ یا اس کا ولی ما دون النفس رجان لینے سے کمتر) میں کسی صورت میں بھی از خود قصاص نہیں لے سکتا، خواہ وہ قصاص اچھی طرح لے سکتا ہو یا نہ لے سکتا ہو، کیونکہ اس کے بارے میں یہ یقین نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مجرم کے بارے تشفی کا ارادہ رکھنے کے باوجود اس پر ایسی زیادتی کر جائے جس کی تلافی ممکن نہ رہے، بلکہ قصاص ایسے ماہر کو لینا چاہیے جو اچھے طریقے پر قصاص لے سکے۔ اس سلسلے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امام زخموں کا قصاص لینے کے لیے دو عادل لوگوں کو متعین کر دے، اگر دو نہ ملیں تو ایک ہی متعین کر دیا جائے، کیونکہ اگر عادل شخص ہے تو ایک بھی کافی ہے[1]

امام ابو حنیفہؒ کی رائے جو امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق یہ ہے کہ مجنی علیہ (جس پر زیادتی ہوتی ہے) ما دون النفس (قطع اور جرح) میں بھی از خود قصاص لے سکتا ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے اور اگر وہ اس حق کو بہتر طریقے پر وصول کر سکتا ہے تو وہ کر سکتا ہے لیکن اگر بہتر طریقے پر وصول نہیں کر سکتا تو کسی ایسے شخص کو وکیل بنائے جو قصاص میں تجربہ کار ہو۔ امام احمدؒ کے مسلک میں جو فقہاء اس رائے کے قائل ہیں وہ اس امر میں کوئی ہرج محسوس نہیں کرتے کہ ایک ایسا شخص مقرر کر دیا جائے جو ہر اس شخص کی جانب سے قصاص لیتا رہے جو از خود بہتر طریقے پر قصاص نہیں لے سکتے اور اس شخص کو بیت المال سے تنخواہ دی جائے[2]

مجنی علیہ یا اس کے ولی کو جو حق قصاص دیا گیا ہے اس کی اصل یہ ارشاد الہٰی ہے:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵۔
المہذب، ج ۲، ص ۱۹۷۔
الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۳۹۹۔

[2] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۴۶۔
الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۳۹۸، ۳۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فِي الْقَتْلِ (الاسراء ۳۳)
اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیدیا ہے
سو اسے چاہیئے کہ قتل کے باب میں آگے نہ بڑھے۔

مستحق قصاص اپنا حق اس وقت وصول کرسکتا ہے جبکہ سزا کا حکم جاری ہو جائے اور
اور ... کے مقررہ وقت ... وصول کرسکتا ہے۔

شریعت اسلامیہ نے جہاں مقتول کے ولی کو قصاص کا حق دیا ہے وہاں اسے قصاص کو معاف کر دینے کا حق بھی دیا ہے اور اسے اجازت دی ہے کہ وہ معاوضہ لیکر قصاص معاف کر دے۔ اگر ولی مقتول نے قصاص معاف کر دیا تو قصاص نہیں لیا جاسکے گا مگر اقتدار عامہ علاوہ قتل کے کوئی مناسب سزا جاری کرسکے گا۔

شریعت اسلامیہ نے مختلف طریقوں سے ولی مقتول کو معاف کر دینے پر آمادہ کیا ہے، مثلاً معاف کرنے والے کو یہ اجازت دی ہے کہ وہ معاف کر کے مقتول کا معاوضہ لے لے۔ اس معاف کر دینے پر اسے ثواب آخرت اور رضائے الٰہی حاصل ہوگی۔
چنانچہ ارشاد ہے:۔

فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ (الشوریٰ ۴۰)
لیکن جو کوئی معاف کر دے اور اصلاح کرے تو اس کا اجر اللہ کے ذمے رہا۔

نیز فرمایا:۔
وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ۔ (آل عمران ۱۳۴)
اور لوگوں سے درگزر کرنے والے ہیں اور اللہ احسان کرنے والوں کو
دوست رکھتا ہے

شریعت اسلامیہ نے معاف کر دینے کو انسانوں پر اللہ کی رحمت قرار دیا ہے۔
فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ۔ (البقرہ ۱۷۸)
ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے سو
مطالبہ معقول اور نرم طریق پر کرنا چاہیئے اور مطالبے کو اس فریق کے پاس
خوبی سے پہنچا دینا چاہیئے یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جناب نبی کریمؐ کے بارے میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آپؐ کی خدمت میں قصاص کا جو بھی مقدمہ پیش کیا جاتا آپؐ اس میں معاف کر دینے کے لیے ارشاد فرماتے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ولی مقتول کو قصاص کا حق دیدینا، دراصل اس پرانی رسم کا اجراء ہے جو دور اول میں جنگلی قبائل میں رائج تھی۔ مگر یہ خیال بالکل غلط ہے اور اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے ولی مقتول کو قصاص کا حق دیکر ایک رسم کہن کو زندہ نہیں کیا ہے بلکہ اس نے فی الحقیقت انسانی طبیعت اور اس کی جبلتوں کو پیش نظر اور افراد اور معاشرے کے مفادات کو ملحوظ رکھا ہے، جیسا کہ شریعت نے یہ طریقہ تمام اصولوں اور تمام حقوق و فرائض میں برتا ہے۔

کوئی بھی شخص اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ انتقام کی خواہش انسانی جبلت ہے اور انسانی طبیعت خواہ کتنی ہی سنور جائے اور اس کی جبلتیں خواہ کتنی ہی مہذب ہو جائیں مگر انسان کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنا بدلہ خود لے بجائے اس کے کہ کوئی اور اس کی طرف سے بدلہ لے۔ اور اس امر میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ انسان اگر بغیر کسی رکاوٹ کے اپنا حق وصول کرنے پر قادر ہو تو وہ طبعاً اس امر کو پسند کرتا ہے کہ حسن نیت کے ساتھ معاف کر دے۔

یہ اصول بھی طے شدہ ہے کہ قتل کی سزائے قصاص معاشرے کے مفاد میں ہے، کیونکہ قتل ہی سے قتل کا سد باب ہو سکتا ہے اور قصاص ہی میں انسانی زندگی کا تحفظ ہے اور یہ امر بھی مسلم ہے کہ حسن نیت کے ساتھ قصاص معاف کر دینے سے امن و سلامتی اور لوگوں کی جانوں کا تحفظ حاصل ہوتا ہے اور جرائم میں کمی واقع ہوتی ہے۔

انسانی طبیعت اور ان مسلمہ اصولوں کی اساس پر شریعت اسلامیہ نے ولی مقتول کو از خود قصاص لینے کا حق دیا ہے تاکہ اس کے نفس کی گہرائیوں میں پوشیدہ جبلت انتقام سرد ہو جائے اور وہ اس امر سے باز آ جائے کہ عدالتی فیصلے سے قبل یا نفاذ سزا کے مقررہ وقت سے پہلے ہی وہ اپنے طور پر اپنا حق وصول کرے۔ یا اقتدار عامہ کی جاری کردہ سزا کو ناکافی سمجھتے ہوئے وہ قاتل کے اہل خاندان سے انتقام لینے کی کوشش کرے۔

غرض شریعت نے ان بنیادوں پر ولی مقتول کو قصاص لینے یا معاف کر دینے کا حق دیا ہے۔ شریعت نے اولاً تو ولی مقتول کے لیے قصاص لینا ممکن بنایا اور اسے اس حد تک مجرم پر دسترس بہم پہنچائی مگر اس کے ساتھ ہی اسے معاف کر دینے کی بھی تلقین کی اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مادی پہلو سے بھی اسے معاف کر دینے پر آمادہ کیا اور اسے اجازت دی کہ وہ معاوضہ لیکر معاف کر دے اور اسے معنوی طور پر بھی آمادہ کیا اور اسے رضائے الٰہی اور ثواب آخرت کا یقین دلایا، تاکہ جب وہ معاف کرے تو حسن نیت کے ساتھ اس طرح معاف کرے کہ تمام رنجشیں اور کدورتیں دور ہو جائیں اور نزاع کی جگہ دوستی لے لے اور یہی امر تحفظ امن اور انسانی گروہوں کے درمیان نظم برقرار رہنے کی ضمانت ہے۔ معاف کر دینے کے بعد اقتدار عامہ علاوہ قتل کے قاتل کو کوئی مناسب سزا دے سکتا ہے۔

ولی مقتول کو قصاص کا حق دینے سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ نفس کی اصلاح ہو، نزاع کی جگہ صلح لے لے، امن وسلامتی برقرار رہے، جرائم میں کمی واقع ہو، لوگوں کو احترام قانون پر آمادہ کیا جائے، اور انہیں انتقامی جذبات سے روکا جائے اور لوگوں کو جانی تحفظ حاصل ہو اور سزائے موت کے اجراء میں زیادتی کی بقدر امکان روک تھام کی جائے۔

قصاص کا حق تقسیم کو قبول نہیں کرتا مگر معاف کر دینے کا حق تقسیم قبول کرتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے اور اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر بعض اولیاء مقتول قصاص معاف کر دیں تو باقی اولیاء کی طرف سے بھی معاف ہو جائے گا۔ البتہ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ معاف کر دینے کا حق بھی تجزیہ قبول نہیں کرتا اور اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ معاف کر دینے کا اس وقت تک کوئی اثر نہیں ہوگا جب تک تمام اولیاء معاف نہ کر دیں، اگر کسی ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کو قصاص لینے کا حق ہے۔

حق قصاص کو بروئے کار لانے کی سادہ سی صورت یہ ہے کہ مجرم پر جب سزا کا فیصلہ جاری ہو جائے اور اس کی تنفیذ کا وقت مقررہ آجائے تو ولی مقتول اس کی تنفیذ کر دے یا اپنے وکیل سے کرائے۔ اس صورت میں بہرحال ولی مقتول پر نہ تو مسئولیت ہے اور نہ اس کا فعل جرم ہے کیونکہ اس کو شارع نے جو حق دیا ہے وہ اس کو استعمال کر رہا ہے۔

لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ولی مقتول خود سری میں آکر مجرم پر حکم جاری ہونے سے قبل ہی اسے قتل کر دے یا حکم کے بعد سزا کی تنفیذ کے وقت سے قبل ہی قتل کر دے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض موثرات کے تحت ولی مقتول قصاص معاف کر دے مگر پھر قصاص کو بہتر خیال کر کے معاف کر دینے کے بعد قصاص لے لے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اولیاء معاف کر دیں اور بعض قصاص لے لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض اولیاء دوسروں کی رائے لیئے بغیر

www.KitaboSunnat.com

ہی قصاص سے لیں حالانکہ دوسرے اولیاء معاف کر دینے کے حق میں تھے۔ تو آیا ان تمام صورتوں میں قصاص لینے والے کو اپنا حق لینے والا سمجھا جائے گا یا وہ مرتکب جرم متصور ہو گا؟ اور کیا وہ سزا سے مستثنیٰ ہو گا یا اس پہ سزا جاری کی جائے گی ذیل میں ہم ان صورتوں کے احکام بیان کرتے ہیں اور پہلے ہم ان حالات کا حکم جرم قتل کی صورت میں اور بعد ازاں قتل کے علاوہ جرائم کی صورت میں ان کے احکام بیان کریں گے۔

۲۱۲ - اول :- مجرم کے قتل کا حکم

(۱) اجراء حکم سے قبل اور وقت نفاذ سے قبل قتل: اگر ولی مقتول نے اس مجرم کو جو قصاص میں قتل کا سزاوار ہے، لیکن قتل کر دیا، خواہ اجراء حکم سے قبل ہی قتل کیا ہو یا بعد میں اور وقت نفاذ سے قبل، تو اس پر سزائے قتل عائد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے ایک فعل مباح کیا ہے اور اپنے اس حق کو استعمال کیا ہے جو شارع نے اسے دیا ہے، البتہ اسے اس کی جلد بازی، مناسب وقت کی آمد سے پہلے اپنے حق کے استعمال اور ان) با اختیار اداروں کے اختیار پر دست درازی کی (جنہوں نے اس کے حق کے استعمال کا وقت مقرر کیا ہے)، سزا دی جا سکے گی، اور با اختیار ادارے، اپنے اختیارات پہ اس کی دست درازی پر اسے کوئی مناسب تعزیری سزا دے سکیں گے۔[۱]

قصاص کا حکم جاری ہونے سے قبل مجرم کو قتل کر دینے پہ رسزائے قتل) نہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ مجرم پر قتل ثابت ہو چکا ہو اگر اثبات قتل نہ ہو گا تو ولی مقتول راس مجرم کے قتل کرنے پہ) قاتل عمد متصور ہو گا۔

گویا اگر مجرم پر جرم ثابت ہو گیا ہے تو اجرائے حکم سے قبل یا بعد میں ولی مقتول کے قتل کر دینے میں کوئی فرق نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ قصاص میں ولی مقتول کا حق محض ارتکاب جرم سے پیدا ہو جاتا ہے اور یہ حق حکم قصاص سے نہیں ملتا، اس لیے اگر ولی مقتول مجرم کو قصاص کا حکم جاری ہونے سے پہلے ہی قتل کر دیتا ہے تو وہ قصاص ضمن میں اپنے اس حق کو استعمال کرتا ہے جو مجرم کے جرم کے ارتکاب کے وقت ہی سے ثابت ہو چکا ہے۔

---

[۱] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۳۔
شرح البہجۃ، ج ۵، ص ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس مسئلے میں متصور یہ کیا گیا ہے کہ ولی مقتول ایک ہی ہے، یا متعدد ہیں تو سب مجرم کے قتل پر متفق ہیں، یا ان میں سے کوئی بھی معاف کر دینے کے لیے تیار نہیں ہے۔

(۲) معاف کر دینے کے بعد قتل، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ بعض اولیاء کے معاف کر دینے یا سب کے معاف کر دینے سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ قصاص کے اجزاء نہیں ہو سکتے اگر کوئی ایک یا چند معاف کر دیں تو گویا انہوں نے قصاص کا ایک حصہ معاف کر دیا مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک شخص کے بعض حصوں کو زندہ رکھا جائے اور بعض کو قتل کر دیا جائے۔ اس اصول کے پیش نظر اگر مجرم کو وہ ولی مقتول قتل کر دے جس نے اسے معاف نہیں کیا ہے مگر اسے علم ہے کہ دوسرے ولی نے اسے معاف کر دیا ہے تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے میں جرم قتل کا مرتکب ہے اور اس پر سزائے قصاص جاری ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں دو صورتیں ہیں، پہلی صورت تو یہ ہے کہ عدالت معاف کر دینے کا فیصلہ صادر کر دے اور قصاص ساقط کر دے، اس صورت میں اگر ولی مقتول مجرم کو قتل کر دے تو اس پر سزائے قصاص کا اجراء لازم ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ابھی عدالت نے قصاص کے سقوط کا حکم جاری نہیں کیا ہے تو اس صورت میں قتل مجرم کا حکم وہی ہے جو اس صورت میں ہے جبکہ ایک ولی نے باقی اولیاء سے اجازت نہ لی ہو کہ اس صورت میں بعض فقہاء قصاص کے قائل ہیں اور بعض دیت کے قائل ہیں[1]

اگر ولی مقتول کو یہ علم نہ ہو کہ قاتل کو کسی دوسرے ولی نے معاف کر دیا ہے اور وہ اسے قتل کر دے، تو وہ جرم قتل میں مسئول ہے مگر معافی کا علم نہ ہونے کی بناء پر قصاص ساقط ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کی رائے میں اس کی سزا دیت ہوگی، مگر مسلک شافعیؒ میں دو آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ قصاص لیا جائے گا اور دوسری رائے یہ ہے کہ دیت کی سزا ہوگی، جو اصحاب قصاص کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ معاف کر دینے سے حق قصاص ساقط ہو

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۴۸۔
تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۲۶۔
المہذب، ج ۲، ص ۱۱۷۔
المغنی، ج ۹، ص ۴۶۵، ۴۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جاتا ہے اس لیئے ولی پر لازم ہے کہ وہ اپنے حق کے استعمال سے قبل اس کے موجود ہونے کا یقین کر لے۔ اور جو اصحاب دیت کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ قصاص میں ولی مقتول کا حق ثابت ہے اور اصل یہی ہے کہ اس کا حق باقی رہے چنانچہ اگر وہ معافی کا علم ہونے کے بعد بھی یہ سمجھ کر قاتل کو قتل کر دے کہ اس کا قصاص کا حق باقی ہے تو یہ بات شبہ کے درجے میں متصور ہوگی اور اس سے حد ساقط ہو جائے گی۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ معافی کے اجزاء نہیں ہو سکتے اور معافی اسی وقت موجود سمجھی جائے گی جب ان تمام اولیاء کی طرف سے ہو جو مقتول کے قصاص کے حق دار ہیں۔ اس لیئے اگر ایک ولی معاف کر دے تو اس سے دوسروں کا حق قصاص ساقط نہیں ہوتا چنانچہ اگر ایک ولی باقی اولیاء کے معاف کر دینے کے بعد قاتل کو قتل کر دے تو اس پر کوئی مسئولیت نہیں ہے کیونکہ ان کا معاف کر دینا معتبر نہیں ہے اور اس کا حق قصاص پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا لیکن اگر قصاص لینے والے کا عمل با اختیار اداروں کے اختیار میں مداخلت ہو تو اسے تعزیری سزا دی جا سکے گی۔ [1]

(۳) باقی اولیاء سے اجازت حاصل کرنے سے قبل: اگر ایک یا چند ولی باقی اولیاء کی اجازت کے بغیر قاتل کو قتل کر دیں تو یہ ولی قتل کے بارے میں فوجداری طور پر مسئول ہیں اور امام مالکؒ کے سوا تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔ اگرچہ ولی قاتل کی سزا کے بارے میں فقہاء مختلف ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور احمدؒ قصاص کے قائل نہیں ہیں کیونکہ قاتل کی جان کے کچھ حصے کو ضائع کر دینا اس ولی کا بھی حق تھا اس لیئے یہ شبہ ہے اور اس پر سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس کی جگہ دیت لازم آ جائے گی اور مسلک شافعیؒ میں بھی راجح رائے یہی ہے۔ البتہ مسلک شافعیؒ کی مرجوح رائے یہ ہے کہ اس ولی (قاتل) سے قصاص لیا جائے گا اس لیئے کہ اولیاء میں سے ایک یا چند قصاص کے مستحق نہیں ہیں، جیسے ایک جماعت مل کر کسی شخص کو قتل کر دے تو اس میں سے ہر ایک شریک بعض مقتول کو قتل کرتا ہے مگر اس کے باوجود بھی اس سے قصاص لیا جاتا ہے اس دلیل کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ شریک سے قصاص اس لیئے نہیں لیا جاتا کہ اس نے بعض مقتول کو قتل کیا ہے بلکہ اس لیئے لیا جاتا ہے کہ اس نے سارے مقتول کو قتل کیا ہے۔ بعض فقہاء

---

[1] المغنی، ج ۹، ص ۴۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کی رائے یہ ہے کہ ولی سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ اس نے تمام قاتل کو قتل کیا ہے جبکہ وہ کسی بھی حصے کا مستحق نہیں تھا کیونکہ وہ بعض حصے کا بھی جب ہی مستحق ہو گا جب وہ تمام اولیاء کے اتفاق سے کل کا مستحق ہو جائے اگر کوئی بھی ولی قصاص لینے کے حق میں نہیں ہے تو اس کا بعض کا اور کل کا استحقاق ختم ہو گیا کیونکہ قصاص کے اجزاء نہیں ہو سکتے اس لیے جس نے قاتل کو قتل کیا اس نے اسے پورے کو بغیر کسی استحقاق کے قتل کیا، اس لیے کہ باقی اولیاء کی اجازت نہ ہونے سے اس کا تمام استحقاق ختم ہو جاتا ہے اور جس شئے کے کل پہ استحقاق نہ ہو اس کے بعض پہ بھی نہیں ہو سکتا۔[1]

امام مالکؒ سرے سے قاتل کی سزا ہی کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی رائے میں قاتل نے اپنے حق کو وصول کیا ہے جو قصاص ہے[2] فقہاء ثلاثہ کی رائے کی اساس یہ ہے کہ تمام اولیاء کی اجازت ضروری ہے اس لیے کہ ان میں سے کوئی معاف بھی کر سکتا ہے جبکہ امام مالکؒ کی رائے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی ایک ولی کے معاف کر دینے سے قصاص ساقط نہیں ہوتا اور قصاص اسی وقت ساقط ہو سکتا ہے جب قصاص کے تمام حقدار اولیاء معاف کر دیں۔ اس لیے اس صورت میں قاتل نے قصاص میں اپنے حق کو استعمال کیا ہے

(۴) معاف کر دینے والے کا قتل اگر معاف کرنے والا خود ہی قتل کر دے تو وہ اپنے اس فعل پہ مسئول ہے اور اسے بالاتفاق[3] قاتل عمداً متصور کیا گیا ہے اور اس کی سزا قصاص ہے خواہ اس نے بغیر کوئی معاوضہ لیے معاف کیا ہو یا معاوضہ لیکر معاف کیا ہو[4] کیونکہ معاف کر دینے سے مجرم کو جان کا تحفظ حاصل ہو گیا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ج ۷، ص ۲۴۳۔ المہذب، ج ۲، ص ۱۹۷، الشرح الکبیر ج ۹، ص ۳۸۶، ۳۸۷۔

[2] الشرح الکبیر، للدردیر، ج ۴، ص ۲۱۲۔

[3] اتفاق سے ائمہ اربعہ کا اتفاق مراد ہے۔ جبکہ امام حسن کی رائے یہ۔ ہے کہ قاتل سے دیت لی جائے گی اور عمر بن عبد العزیز کی رائے میں قاتل کو تعزیری سزا دی جائے گی۔

[4] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۴۷۔ حاشیۃ الطحطاوی، ج ۴ ص ۲۵۸۔
المہذب، ج ۲، ص ۱۹۷۔ نہایۃ المحتاج، ج ۷، ص ۲۸۶۔
المغنی، ج ۹ ص ۴۲۱۔ الشرح الکبیر ج ۹، ص ۳۹۱۔

www.KitaboSunnat.com

(۵) قاتل کے اعضاء کو ضائع کرنا: اگر ولی مقتول نے قاتل کا کوئی عضو ضائع کر دیا اور پھر معاف کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی رائے میں وہ اس عضو کی دیت ادا کرے گا، اس لیئے کہ اس نے جس عضو کو ضائع کیا ہے بغیر حق اس کے قطع کی صورت میں اس پر تاوان ہے اور اس لیئے کہ بقول امام ابو حنیفہؒ اس کو کسی عضو کے ضائع کرنے کا کوئی حق نہیں تھا اس لیئے وہ بغیر حق عضو کے ضیاع پر مسئول ہے، کیونکہ قتل تو اس کا حق ہے مگر قطع اس کا حق نہیں ہے۔ تقاضائے قیاس تو یہ تھا کہ اس سے قصاص لیا جاتا مگر قصاص شبہ کی بناء پر ساقط ہو گیا اور دیت لازم آگئی اور شبہ یہ ہے کہ کسی عضو کا ضیاع جان کے ضیاع کے تابع ہے۔ مگر چونکہ اعضاء پر اس کا حق اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک قتل نہ ہو جائے قتل کے بعد اعضاء پر بھی تبعاً اس کا حق ظاہر ہو گیا اور قتل نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق نہ اصلاً ہے اور نہ تبعاً ہے۔ اس لیئے یہی معلوم ہوا کہ عضو کے ضائع کرنے کی صورت میں اس نے اپنے حق سے تجاوز کیا ہے [1]۔

امام شافعیؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ولی مقتول اگر مجرم کا کوئی عضو ضائع کر دے اور قتل سے معاف کر دے تو وہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے لیکن اگر اس نے معاف نہیں کیا تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی کہ اس نے قتل سے پہلے مثلہ کر دیا ہے۔ اور معاف کر دینے کی صورت میں عدم مسئولیت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس تمام میں سے ایک حصہ ضائع کیا ہے جس کے ضائع کر دینے کا اسے حق حاصل تھا اور جسے کل کے اتلاف کا حق حاصل ہو اسے بعض کے اتلاف پر ماخوذ نہیں کیا جا سکتا [2]۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر ولی مجرم کا کوئی عضو ضائع کر دے یا قطع کر دے تو خواہ اس نے اسے جرم قتل معاف کیا ہو یا نہ کیا ہو اس پر قصاص ہے، اس لیئے کہ مجرم جب تک قتل نہیں ہو جاتا اس وقت تک اس کے قطع عضو پر قصاص اور اس کے زخموں کا تاوان وصول کیا جائے گا [3]۔

---

[1] المغنی، ج ۹، ص ۳۹۱ - البحر الرائق، ج ۸، ص ۳۱۹، ۳۲۰۔

[2] المہذب، ج ۲، ص ۲۰۲ - بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۰۴۔

[3] مواہب الجلیل، ج ۶ ص ۲۳۵، المدونۃ، ج ۱۶ ص ۲۲۲، المغنی، ج ۹ ص ۳۹۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۸۴۔ قتل کے علاوہ زخم و قطع وغیرہ میں قصاص کا حکم:۔

اگر جان لینے کے علاوہ کوئی تلف کرنے والا قصاص مجرم پر لازم آئے جیسے انگلی، ہاتھ کان وغیرہ کاٹنا، تو مجرم حقدار قصاص کی نسبت سے ان عدود میں جن میں قصاص لازم آرہا ہے غیر محفوظ ہوگا۔ اور قصاص کا حقدار اگر مشابہ و مماثل عضو کے سوا کوئی دوسرا عضو کاٹ دے تو قاطع عمد متصور ہوگا۔ اور اگر عضو مثل کاٹے تو قطع کے بارے میں مسئول نہیں ہوگا بلکہ اس باب میں مسئول ہوگا کہ اس نے با اختیار اداروں کے اختیار کو ہاتھ میں لیا اور قصاص میں عجلت برتی۔ لیکن اگر مستحق قصاص کے علاوہ کوئی اور شخص مجرم کا عضو مثل کاٹ دے تو وہ اس قطع میں مسئول ہے اس لیے کہ اس غیر کی نسبت سے مجرم معصوم ہے اور وہ صرف مجنی علیہ اور اس کے ولی کے لیے ہدر (رائگاں) قرار دیا گیا ہے۔

اگر صاحب حق نے مجرم کا کوئی حصہ جسم قطع کیا، قصاص کے معینہ وقت میں یا اس سے پہلے، مگر اس قطع کے اثرات پھیل گئے اور مجرم مرگیا تو صاحب حق قصاص موت کے بارے میں مسئول نہیں ہے کیونکہ موت ایک فعل مباح یعنی حق قصاص کے استعمال سے پیدا ہوئی ہے، یہ رائے امام شافعیؒ۔ احمدؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی ہے۔ دلیل ان فقہاء کی یہ ہے کہ یہ موت ایک ایسے فعل سے واقع ہوئی ہے جس کے کرنے کا فاعل مجاز تھا، اس لیے یہ جرم نہیں ہے کیونکہ فعل مباح کا نتیجہ بھی مباح ہوتا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ صاحب حق قصاص موت کے بارے میں باعتبار قاتل شبہ عمد مسئول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ فعل مجاز صرف قطع ہے جو اس کا حق ہے مگر اس نے چونکہ اس حق سے تجاوز کیا ہے اور قتل کر دیا ہے اس لیے اس پر اس کی مسئولیت ہے[1]

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مفاد عامہ کا تقاضا یہ ہے کہ حقدار قصاص اطراف (اعضاء) میں از خود قصاص نہ لے مگر بہر حال یہ قصاص اس کا حق ضرور ہے۔ اس سلسلے میں امام مالکؒ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قصاص کے نتیجے پر تاوان نہیں ہے اور اس پر کوئی فوجداری مسئولیت مرتب نہیں

---

[1] المغنی، ج ۹، ص ۴۴۳۔
المہذب، ج ۲، ص ۲۰۰،
تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۲۸،
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۰۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتی۔ اس لیئے اگر کوئی شخص کسی طرف میں از خود اپنا قصاص لے لے اور اس قصاص کے نتیجے میں موت واقع ہو جائے تو امام مالکؒ کے نزدیک وہ اس نتیجے پر مسئول نہیں ہوگا البتہ وہ با اختیار ادارہ ولی کے اختیار پر دست درازی پر جواب دہ ہوگا۔

قتل اور اس کے مختلف صورتوں میں معافی کے جو احکام ہم نے اوپر بیان کیئے ہیں وہی احکام مادون النفس (قطع اور جرح وغیرہ) کے قصاص میں بھی ہیں اس لیئے ان احکام کے یہاں اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

۳۸۴- ہفتم: سارق:-

جو شخص ایسا سرقہ کرے جس میں قطع ید لازم آئے تو وہ اپنے ہاتھ کے اعتبار سے غیر محفوظ ہے اور اس کے علاوہ اس کے تمام اعضاء محفوظ ہیں۔ علت اہدار (ہاتھ کے رائگاں قرار دیئے جانے کی وجہ) یہ ہے کہ قطع سزائے متعلقہ ہے جو ایسی حد ہے جس کا قیام لازمی ہے اور اس میں معاف کر دینے یا اختیار دے دینے کا کوئی حق نہیں ہے، اس لیئے قطع ید واجب ہے حق نہیں ہے اور ہر فرد پر فرض ہے اگرچہ با اختیار ادارے کے اس اجراء کا حق اپنے پاس رکھیں اور یہ فرض اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک عملاً یہ بروئے کار نہ آجائے۔

گذشتہ بیان پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان سارق کا ہاتھ یا پیر جس کا کاٹنا واجب ہو چکا ہے کاٹ دے تو اسے اس قطع پر سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے غیر محفوظ عضو کو قطع کیا ہے اور شریعت کے لازم کردہ فرض کو ادا کیا ہے۔ اور اگر با اختیار ادارے خود ہی اس فرض کو انجام دے رہے ہوں تو وہ اس قاطع کو بحیثیت قاطع ید سزا نہیں دے سکتے البتہ اس حیثیت سے سزا دے سکتے ہیں کہ اس نے با اختیار اداروں کے دائرہ اختیار میں مداخلت کی ہے۔

اور اگر کسی نے سرقہ کے ثابت ہونے سے پہلے ہی سارق کا ہاتھ کاٹ دیا اور بعد میں جرم سرقہ ثابت ہو گیا تو قاطع مسئول نہیں ہے البتہ اگر جرم سرقہ ثابت نہ ہو سکا تو قاطع مسئول ہے اور اگر قطع ید کے اثرات پورے جسم میں سرایت کر جائیں اور سارق مر جائے تو قاطع موت کے بارے میں اس وقت تک مسئول نہیں ہے جب تک وہ خود قطع میں مسئول نہ ہو۔ اگر وہ قطع میں مسئول ہے تو موت کے بارے میں بھی باعتبار قتل عمد مسئول ہے اور اگر قطع میں مسئول نہیں ہے تو موت کے واقع ہونے میں بھی مسئولیت نہیں ہے کیونکہ موت قطع واجب سے واقع ہوئی ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور واجب شرط سلامتی کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔

صورت بالا میں اور قصاص کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ قصاص، قصاص لینے والے کا حق ہے اس پہ فرض نہیں ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ چاہے وہ معاف کر دے اور چاہے قصاص لے لے بلکہ معاف کر دینا اپنے حق کے استعمال سے زیادہ بہتر ہے۔ نیز یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حق کا استعمال سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے جبکہ سرقہ پہ قطع فرض ہے کیونکہ قطع حد ہے اور حد کی اقامت ہر فرد پہ فرض ہے اگرچہ معاشرے کا نائب اس کی اقامت کا حق خاص رکھتا ہے نیز یہ کہ ضرورت اس امر کی متقاضی ہے کہ منفیذ حد کے نتائج سے چشم پوشی کی جائے تاکہ اقامت حدود میں تعطل پیدا نہ ہو[1]

شافعیؒ مسلک کے فقہاء یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ قاطع خود مہدر (اس کا کوئی عضو رائگاں نہ قرار دیا گیا ہو) نہ ہو، اس شرط کی وجہ ان کا یہ ایک عمومی اصول ہے کہ غیر محفوظ اپنے ہی جیسے غیر محفوظ لوگوں کے لئے محفوظ ہے، اس قاعدے کو صرف شافعیؒ مسلک کے فقہا منطبق کرتے ہیں۔ جبکہ بعض شافعیؒ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سارق تمام لوگوں کی نسبت سے محفوظ ہے سوائے اس کے جس پر جرم سرقہ میں زیادتی ہوئی ہے، اس لیے قطع ید صرف مجنی علیہ کا حق ہے۔ اور یہ رائے مرجوح ہے[2]

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۰۵۔
البحر الرائق، ج ۸، ص ۳۱۹۔

[2] شرح البہجۃ، ج ۵، ص ۳۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم ششم

حکام کے حقوق اور ان کے فرائض[1]

۲۸۵ - حکام کے فرائض :-

شریعت اسلامیہ اقتدار عامہ کو معاشرتی مفاد کے لیے کچھ فرائض کا پابند قرار دیتی ہے اور ان فرائض کی ادائیگی ان ملازمین کے ذمے ہوتی ہے جو حکومت کی جانب سے مقرر کیے گئے ہوں اس طرح کہ وہ اپنے مراتب کے حساب سے اپنے متعینہ فرائض انجام دیں ۔ اگر ایک ملازم اپنا فرض منصبی ادا کر رہا ہے تو وہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے خواہ اس کا فعل ان امور میں سے ہو جن کو شریعت نے حرام کیا ہے مثلاً قتل ہر شخص کے لیے ممنوع ہے مگر ملازم کے لیے بطور سزا اجاری کرنا جائز ہے کیونکہ سزا کا اجرا عدوان نہیں ہے اور عدالت کی ذمے داری ہے کہ اس کا حکم جاری کرے اور انتظامیہ کا فریضہ ہے کہ اسے نافذ کر دے اسی طرح کوڑے لگانے کی سزا کا حکم اور اس کا نفاذ ان ملازمین کے فرائض میں داخل ہے جو اس کام کے لیے مامور ہوئے ہوں ، اس صورت میں بھی قاضی پر یا نافذ کرنے والے پر کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی اگرچہ ضرب اصلاً ممنوع ہے لیکن یہاں اس کا حکم دینا اور اس کو جاری کرنا قاضی کا فرض منصبی ہے اور اسے

---

[1] حکام کے امت کے عام افراد ہونے کی حیثیت میں تو وہی فرائض اور حقوق ہیں جو امت کے تمام افراد کے ہیں ، لیکن بحیثیت حکام بھی ان کے کچھ فرائض و حقوق ہیں یہاں انہی کا بیان مقصود ہے ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ چاہے اس سزا کو جاری کرے اور چاہے نہ کرے۔

شریعت اسلامیہ کا ایک عمومی اصول یہ ہے کہ ملازم اگر اپنی مقررہ حدود میں اپنے فرائض انجام دے رہا ہے تو وہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے جان بوجھ کر اپنی حدود سے تجاوز کیا تو وہ فوجداری طور پر جوابدہ ہے، لیکن اگر اس کی نیت درست ہو اور وہ یہ سمجھ رہا ہو کہ ایسا کرنا اس کے فرائض میں آتا ہے تو اس پر فوجداری مسئولیت عائد نہیں ہوتی [۱]

حدود کا قائم کرنا بھی اسی اصول کی تطبیق کے دائرے میں آتا ہے کیونکہ فقہاء کرام اس امر پر متفق ہیں کہ حدود کا قائم کرنا فرض ہے اور اگر حدود کو قانونی صورت میں بغیر کسی زیادتی کے نافذ کیا جائے تو اس قیام سے جان یا اعضاء جاتے رہیں تو ان کی ذمے داری حدود کے قائم کرنے والے پر نہیں ہے۔ اس لیے کہ ادائے فرض سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے اور مکلف پر اپنے فرض کی ادائیگی لازمی ہے۔ مثلاً کسی نے محصن پر حد زنا جاری کی اور اسے قانونی صورت میں سو کوڑے مارے مگر اس ضرب سے وہ مرگیا تو ضارب پر کوئی مسئولیت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے عمداً سو کوڑوں سے زیادہ مار دیئے یا اس نے غلطی سے سو سے زیادہ مار دیئے اور اس مار سے مضروب مرگیا تو وہ دونوں صورتوں میں فوجداری لحاظ سے مسئول ہے اور اگر مضروب نہیں مرا تو بھی ضارب زیادہ کوڑے مارنے پر دونوں صورتوں میں جوابدہ ہے۔ اور اگر امام نے حد کے قائم کرنے والے کو حکم دیا کہ سو کوڑوں سے زیادہ مارے اور ضارب زیادتی کی حرمت سے ناواقف اور امام کی اطاعت کو لازمی سمجھتا ہو، تو اس پر مسئولیت نہیں ہے بلکہ امام پر مسئولیت ہے۔ اور اگر ضارب زیادتی کی حرمت سے واقف ہے تو وہی مسئول ہوگا اور امام کا حکم اسے مسئولیت سے مستثنیٰ نہیں کرسکتا۔

اسی اصول کی تطبیق یہ بھی ہے کہ اگر امام عمداً کسی پر ظلم کرے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، چنانچہ اگر امام کسی کو ناحق قتل کردے تو اسے قصاص میں قتل کیا جائے گا اور اگر کسی کا کوئی عضو بلا جواز کاٹ دے تو قصاص میں اس کا بھی عضو کاٹا جائے گا خواہ اس نے از خود ایسا کیا ہو کہ اپنی تلوار

---

[۱] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۹۔

شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۵۱۔

اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے خود قتل کر دیا ہو یا وہ سبب بنا ہو کہ اس نے غلطاً کسی کے قتل یا قطع کا حکم دیدیا ہو۔[1]

جس طرح امام عمداً کسی نا روا کام کے کرنے پر مسئول ہے اسی طرح خطاً کرنے پر بھی مسئول ہے البتہ خطاء کی صورت میں تاوان کے بارے میں فقہاء کرام میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کی رائے میں تاوان امام اور اس کے خاندان پر ہے کیونکہ یہ تاوان اس کی خطا کی بناء پر لازم آیا ہے اس لیے اس کی مسئولیت اسی طرح ہو گی جس طرح ہر غلطی کی مسئولیت ہے۔ جبکہ بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تاوان بیت المال پر عائد ہو گا وجہ اس کی یہ ہے کہ امام اکثر غلطی کر سکتا ہے اگر اس پر اور اس کے خاندان پر تاوان عائد کیا گیا تو وہ ان کے لیے گرانباری کا باعث ہو گا، نیز امام کا عمل اس کی ذات کے لیے نہیں ہے بلکہ معاشرے کے لیے ہے۔[2]

اس اصول بالا کو امام مالکؒ ابو حنیفہؒ اور احمدؒ تعزیرات میں بھی منطبق کرتے ہیں، چنانچہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی حاکم نے کسی شخص کو تعزیری سزا دی اور اس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو حاکم پر کوئی سزا یا تاوان نہیں ہے خواہ سزا بجائے خود مہلک ہو جیسے سزائے موت۔ یا بذات خود مہلک نہ ہو جیسے کوڑوں کی سزا۔ ان فقہاء کرام کی اس رائے کی اساس یہ ہے کہ محکوم علیہ (جس پر سزا کے اجراء کا حکم ہوا ہے) اسے اپنے فعل نے اس پر سزا کے حکم اور اس کے اجراء کو لازم کیا ہے اور افراد کی سلامتی اور معاشرتی تحفظ کے لیے تعزیری سزا کا اجراء ناگزیر ہے اور فرض کی ادائیگی شرط سلامتی کے ساتھ مقید نہیں ہے بشرطیکہ اس فرض کا مکلف اسے اس کی شرعی

---

[1] شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۶۰، ۱۶۱۔
المہذب، ج ۲، ص ۱۸۹۔
الشرح الکبیر، ج ۹، ص ۴۲۲، ۴۲۳۔
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۲۔
المدونۃ، ج ۱۶، ص ۵۷۔
الام ج ۶، ص ۱۷۰، ۱۷۱۔

[2] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۳، ۳۴۵،
المہذب، ج ۲، ص ۲۲۸۔
الام، ج ۶، ص ۱۷۰، ۱۷۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حدود میں رہتے ہوئے انجام دے اور نہ عمداً اس پر زیادتی کرے اور نہ خطاً اس سے زیادتی سرزد ہو۔[1]

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر امام نے کسی کو تعزیری سزا دی اور محکوم علیہ مر گیا، یا اس نے سزائے موت ہی بطور تعزیری سزا کے دی تو امام محکوم علیہ کی دیت کا ضامن ہے، کیونکہ امام جرم سے اور سزا سے معافی دے سکتا ہے جیسا کہ امام کی یہ بھی ذمے داری ہے کہ وہ مجرم اور جرم کی مناسبت سے سزا اختیار کرے۔ جبکہ تعزیر کا تو مقصود ہی سرزنش ہے ہلاک کرنا مقصود نہیں ہے اس لیے تعزیر میں سلامتی شرط ہونی چاہیئے لہٰذا اگر امام مجرم کو ہلاک کرنے والی سزا دے یا ایسی سزا دے جس سے موت واقع ہو جائے تو وہ مجرم کے تاوان کا ذمے دار ہے۔

حدِ مے نوشی اگر چالیس دروں سے زیادہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تعزیر میں داخل ہے چنانچہ اگر امام مے نوش کو چالیس دروں سے زیادہ لگا دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام اس کی موت پر مسئول ہے کیونکہ چالیس سے زیادہ درے لگانا تعزیری سزا ہے جس میں محکوم علیہ کی سلامتی لازمی ہے۔

تعزیر متلف یا مودی التلف (وہ تعزیری سزا جو جان لینے والی یا اس کے نتیجے میں جان چلی جائے) میں امام پر مسئولیت کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے فرمایا:

"کوئی شخص اگر حد کے جاری ہونے کے بعد مر جائے تو میرے دل میں کھٹک پیدا نہیں ہوتی کہ یہ شخص حد کے اجراء سے مر گیا ہے سوائے سزائے مے نوشی کے کہ اسے رسول اللہؐ نے مقرر نہیں فرمایا تھا"

نیز امام شافعیؒ کی دلیل یہ واقعہ بھی ہے کہ:

"حضرت عمرؓ نے کسی عورت کو طلب کیا، مگر ڈر کے مارے، اس عورت کا حمل گر گیا تو حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ کو اس کا تاوان ادا کرنے کا مشورہ دیا

---

[1] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۴، ۳۴۵
شرح الزرقانی، ج ۸ ص ۱۱۶۔
شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۱۲، ۲۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جو آپ نے قبول کیا اور اس پر عمل کیا؛

مزید امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ :۔

"رسول اللہ نے تعزیر کو بہر صورت واجب نہیں قرار دیا بلکہ جرائم تعزیریہ میں آپؐ نے جرم اور سزا دونوں سے معاف فرمایا ہے"۔ [1]

ائمہ ثلاثہ کی رائے اس اصول سے ہم آہنگ ہے جس پر آج کے مروجہ قوانین عمل پیرا ہیں، بخلاف امام شافعیؒ کی رائے کے مگر امام شافعیؒ کی رائے بھی ایک مفید معاشرتی اصلاح کی ضامن ہے کہ اس رائے کے بروئے کار آنے سے محکوم علیہ کے ورثاء کو اپنے ایک ایسے فرد کی موت کا معاوضہ مل جائے گا جو ایسی سزا کے نتیجے میں مرا ہے جس کا مقصد اس کو ہلاک کرنا نہیں تھا، ظاہر ہے اس معاوضے سے مرنے والے کے خاندان کو سہارا ملے گا اور اس کی اولاد کی تربیت کا بندوبست ہو سکے گا۔

۳۸۶۔ حکام کے حقوق :۔

شریعت اسلامیہ میں حکام کے بھی وہی حقوق ہیں جو تمام افراد امت کے ہیں، البتہ حکمران ہونے کی حیثیت میں ان کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ افراد کو حکم دیں اور افراد اسے بجا لائیں۔ حکام کے اس حق اور افراد کے اس فرض کو قرآن نے اس طرح بیان کیا ہے :۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو، پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو۔ (النساء: ۵۹)

حکم دینے کا حق اور تعمیل کرنے کا فرض دونوں مشروط ہیں کہ آمر کا حکم شریعت کے مخالف نہ ہو اور مامور خلاف شریعت حکم کی تعمیل نہ کرے، خواہ مامور ملازم ہو یا کوئی

---

[1] اسنی المطالب، ج ۴ ص ۱۶۳۔
شرح البہجۃ، ج ۵، ص ۱۰۸۔
المہذب، ج ۲، ص ۲۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

عام فرد ہو۔ اور یہ بات اللہ سبحانہٗ کے اس ارشاد سے واضح ہوتی ہے۔

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (النساء: ۵۹)

پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو۔

نیز رسول کریمؐ کا ارشاد ہے:۔

"خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے"

اور آپؐ کا ارشاد ہے:۔

"اگر کوئی والی تمہیں اللہ کی اطاعت کے برخلاف کوئی حکم دے تو تم اس کی تعمیل نہ کرو"

گویا شریعت اسلامیہ کی نظر میں حاکم کا حکم مامور کو مسئولیت سے مستثنیٰ نہیں کرتا اگرچہ مامور ملازم ہی کیوں نہ ہو، اس لیئے اگر کسی صدر یا حاکم نے اپنے محکوم کو کسی خلاف شریعت کام کا حکم دیا اور اس نے یہ جانتے ہوئے کہ یہ کام اس کے لیئے جائز نہیں اسے انجام دیا تو وہ اس فعل کے کرنے پر مستحق سزا ہوگا، کیونکہ اس صورت میں حاکم کا حکم محکوم پر لازم نہیں ہے اور نہ ہی اس کی اطاعت واجب ہے اس لیئے کہ اس حکم کا اس حاکم کو اختیار ہی نہیں ہے اور نہ محکوم کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس خلاف شریعت حکم کو بروئے کار لائے اگر لائے گا تو اس کی مسئولیت برداشت کریگا۔

اگر وہ فعل جس کا حاکم نے حکم دیا ہے ناجائز ہو مگر مامور کو اس کے ناجائز ہونے کا علم نہ ہو اور وہ اسے اطاعت حاکم کے طور پر انجام دے تو اس کی اس حسن نیت کی بنا پر وہ مسئول نہیں ہے بشرطیکہ یہ فعل حاکم کے ساتھ مختص ہو۔ کیونکہ مامور کا فرض ہے کہ وہ حاکم کی صرف ان امور میں اطاعت کرے جو معصیت نہ ہوں[1]

اگر حاکم نے محکوم پر کسی کو قتل کرنے یا درّے مارنے کے لیئے جبر کیا اور وہ مر گیا تو حاکم اور محکوم دونوں فوجداری طور پر جوابدہ ہیں اور اکراہ سے محکوم مسئولیت سے

---

[1] الشرح الکبیر، ج ۹ ص ۲۴۲، ۳۴۳۔

اسنی المطالب، ج ۴ ص ۷ و ما بعد۔

شرح الزرقانی، ج ۸ ص ۱۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مستثنیٰ نہیں ہو سکتا اگرچہ اکراہ مجبور کر دینے کے درجے میں ہو۔ کیونکہ شریعت میں اصول یہ ہے کہ اکراہ قتل سے کوئی شخص سزا سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا اور اگر اکراہ جبری سزا سے مستثنیٰ نہیں کر سکتا تو اخلاقی دباؤ سے تو بدرجۂ اولیٰ سزا سے استثناء نہیں ہو سکتا۔ غرض شریعت کسی حاکم کو اس مرتبہ پہ فائز نہیں سمجھتی کہ وہ خلاف شریعت حکم دے اور محکوم اس کو انجام دے۔
اگر حاکم یہ سمجھتا ہے کہ جس فعل کا وہ حکم دے رہا ہے وہ جائز ہے مگر مامور اس کے جواز کا یقین نہیں رکھتا پھر بھی وہ اسے انجام دیدے تو حاکم کے بجائے محکوم پر مسئولیت عائد ہوگی۔
اس امر میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مامور فوجی ہو یا غیر فوجی ہو، اس لیے کہ مامور کی کسی خصوصیت کی بناء پر کسی فعل حرام کا ارتکاب جائز نہیں ہو سکتا اور حاکم کی کوئی خصوصیت اسے یہ مقام عطا نہیں کرتی کہ وہ کسی ناجائز امر کا حکم دے سکے۔

۳۸۷۔ شریعت اور قانون کا فرق:۔

حاکم کے حکم دینے کا حق اور مامور کے اس کو بجالانے کے بارے میں شریعت اسلامیہ کے احکام مروجہ قوانین کے جدید ترین نظریات سے ہم آہنگ ہیں۔ البتہ جدید قوانین فوجی اور غیر فوجی میں فرق روا رکھتے ہیں اور فوجی کو اس کے سربراہوں کے احکام کی خلاف ورزی کی قطعاً اجازت نہیں دیتے، جبکہ غیر فوجی ان امور میں اپنے حاکم کی مخالفت کر سکتا ہے جو اس کے خیال میں قانون کے برخلاف ہوں۔
شریعت اسلامیہ اس تفریق کو روا نہیں رکھتی بلکہ حاکم کی ہر ایسی اطاعت کو بالکلیہ اور قطعی طور پہ حرام قرار دیتی ہے جو امور معصیت میں سے ہو خواہ محکوم فوجی ہو یا غیر فوجی۔ بلاشبہ اس پہلو سے نظریہ شریعت قوانین سے بہت زیادہ ممتاز ہے کیونکہ یہ نظریہ محکوم کو سچی بات کہنے اور صحیح راستے پر چلنے کی ہمت عطا کرتا ہے اور حاکم کو خلاف شریعت حکم دینے سے عاجز بنا دیتا ہے کہ اس کے حکم کی اطاعت کرنے والا ہی کوئی نہ ہو۔ ظاہر ہے یہی نظریہ حاکم اور محکوم دونوں کی فلاح کا ضامن ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ج ۔ سزا کے عدم اجراء کے اسباب

۴۸۸ ۔ سزا کو ختم کرنے والے اسباب :۔

چار حالتوں میں مجرم اپنے جرم پر سزا سے مستثنیٰ ہو جاتا ہے ۔

(۱) اکراہ (جبر) (۲) بے ہوشی (۳) جنون (۴) کم سنی ۔

ان چار صورتوں میں مرتکب جرم ، جرم تو وہی انجام دیتا ہے جو شریعت میں حرام ہے اور جس پر سزا ہے مگر شارع اس مخصوص کیفیت کی بنا پر کہ جو فاعل میں موجود ہے اسے نہ کہ ایسی صفت کی بنا پر جو فعل میں موجود ہو ، اسے سزا سے مستثنیٰ قرار دیدیتا ہے گویا سزا سے معافی کی اساس وہ صفت ہے جو فاعل میں موجود ہے ۔ بخلاف اسباب اباحت کے کہ اباحت کی اساس فعل میں ایسی صفت کا موجود ہونا ہے جو اس کی حرمت ختم کر دے ۔ اس بنیاد پر ہم سزا سے معافی کے اسباب اور اباحت کے اسباب میں اس طرح فرق کر سکتے ہیں کہ معافی کا مرجع وہ خصوصیت ہے جو فاعل میں موجود ہے اور اباحت کا مرجع وہ صفت ہے جو فعل میں موجود ہو ۔

اب ہم سزا سے مستثنیٰ ہونے کی ہر حالت کو جدا جدا بیان کرتے ہیں ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم اوّل

اِکْرَاہ (جَبْر)

۳۸۹۔ اکراہ کے معنی :-

بعض فقہاء نے اکراہ کی تعریف یہ کی ہے کہ کوئی انسان کسی فعل کو اس طرح انجام دے کہ اس میں اس کی رضامندی بالکل ختم ہو جائے اور اسے کوئی اختیار باقی نہ رہے۔ ایک تعریف یہ ہے کہ اکراہ مجابر کا پیدا کردہ وہ فعل ہے جو مجبور سے جس پر اس طرح صادر ہو جیسے وہ اس فعل پر دھکیلا گیا ہو۔ ایک تعریف یہ ہے کہ اکراہ کسی کام پر کسی ایسے ناگوار امر کی دھمکی دے دینا ہے جس سے فاعل کی رضا ختم ہو جائے[1] یا بعض کے نزدیک ایسے امر کی تہدید جو انسان کے لیے مضرت رساں اور تکلیف دہ ہو[2]۔ اور بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے کہ اکراہ کی حد یہ ہے کہ جو شخص اکراہ پر قادر ہو وہ کسی ایسی فوری سزا کی دھمکی دے جس کی وجہ سے ایک باسمجھ انسان اس فعل کے کرنے پر آمادہ ہو جائے جس کے کرنے پر اسے مجبور کیا جا رہا ہے اور اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اگر وہ یہ کام نہیں کرے گا تو دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنا دیگا[3]۔

---

(۱) البحر الرائق، ج ۸، ص ۷۹۱۔

(۲) مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۴۵۔

(۳) اسنی المطالب وحاشیۃ الشہاب الرملی، ج ۳، ص ۲۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۹۰ - اکراہ کی اقسام :-

اکراہ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس میں رضا ختم اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے، یعنی جس میں جان کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو اور اسے اکراہ تام یا اکراہ ملجئ کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں رضا ختم ہوتی ہے مگر اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے اور یہ وہ اکراہ ہے جس میں جان کا خطرہ نہ ہو جیسے کچھ مدت کے لیے حبس اور قید اور ایسی مار جس سے جان کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ اسے اکراہ ناقص یا اکراہ غیر ملجئ کہا جاتا ہے [1]

اکراہ ناقص صرف ان معاملات پر اثر انداز ہوتا ہے جن میں رضامندی ضروری ہوتی ہے، جیسے خرید و فروخت اجرت پر کوئی کام کرنا اور کسی معاملے کا اقرار۔ اس اکراہ ناقص کی جرائم میں کوئی تاثیر نہیں ہے۔

اکراہ تام ہر اس عمل پر اثر انداز ہوتا ہے جو اختیار اور رضامندی کا متقاضی ہو، جیسے جرائم کا ارتکاب مثلاً اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا تو یہ جبر اس حد تک ہونا چاہیئے کہ فاعل کی رضا اور اس کا اختیار ختم ہو جائے۔ اکراہ تام کے بارے میں ہم عنقریب گفتگو کریں گے۔

امام احمدؒ کے مسلک کے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے، گو یہ رائے مرجوح ہے۔ کہ اکراہ میں کسی قدر عذاب کا ہونا ضروری ہے جیسے مارنا، گلا گھونٹنا اور پنڈلی مروڑنا وغیرہ۔ اور عذاب کی دھمکی اکراہ نہیں ہے۔ یہ فقہاء حضرت عمارؓ بن یاسر کے اس واقعہ کو دلیل بناتے ہیں کہ

- انہیں کفار پکڑ کر لے گئے اور انہیں شرک باللہ پر مجبور کیا، انہوں نے انکار کیا، تو کافروں نے انہیں پکڑ کر پانی میں غوطہ دے دیا، یہاں تک کہ آپ کی جان نکلنے لگی تو آپ نے ان کے مطالبے کو پورا کر دیا۔ پھر آپ روتے ہوئے نبی کریمؐ کے پاس پہنچے تو آپ نے ان کے آنسو پونچھے اور فرمایا تمہیں کافروں نے پانی میں غوطہ دے کر تم سے یہ مطالبہ کیا کہ تم اللہ کے ساتھ شریک کرو، چنانچہ تم نے ایسا ہی کیا اگر آئندہ بھی وہ تمہیں مجبور کریں تو تم یہی کرنا؛

نیز ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے:-

---

[1] البحر الرائق، ج ۸، ص ۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"ایک شخص کو اگر تم بھوکا رکھو، یا مارو یا باندھ کر ڈال دو تو وہ اپنے آپ کا مالک نہیں رہا"

غرض ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اکراہ کے لئے ضروری ہے کہ مکرہ پر عملاً کوئی ایسی زیادتی ہو رہی ہو جو اس فعل پر آمادہ کر دے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہے۔ اگر اکراہ عملاً موجود نہ ہو اور جس فعل پر مکرہ کو مجبور کیا جا رہا ہے اس سے قبل موجود نہ ہو تو ان کی رائے میں فاعل مکرہ نہیں ہے[1]

مسلک احمد میں زیادہ راجح رائے وہی ہے جو امام مالکؒ، ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کی ہے کہ وعید خود اکراہ ہے اور اکثر اکراہ تعذیب، قتل اور ضرب وغیرہ کی وعید سے ہوتا ہے کیونکہ جو سزا دی جا چکی ہے وہ تو اب اس فعل پر آمادہ نہیں کرے گی جس پر مجبور کیا جا رہا ہے اور اس کے واقع ہونے کے بعد اس سے ڈرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں خوف اور ڈر تو اس تعذیب کا ہوگا جس کی دھمکی دی جائے جب وہ تعذیب واقع ہو گئی جس کی دھمکی دی گئی تھی اور ڈر ختم ہو گیا غرض جس فعل پر مجبور کیا جا رہا ہے اس پر اس تعذیب کا خوف تو آمادہ کرے گا جس کی دھمکی دی جا رہی ہے مگر عملاً جو تعذیب واقع ہو چکی ہے وہ اس پر آمادہ نہیں کرے گی[2]

اس بیان سے معلوم ہوا کہ اکراہ عملی ہوتا ہے اور معنوی بھی ہوتا ہے۔ اکراہ عملی تو وہ ہے جس میں وعید اور تہدید عملاً واقع ہو چکی ہو اور اکراہ معنوی وہ ہے جس میں تہدید و وعید متوقع ہو۔

۲۹۱- اکراہ کی شرائط:-

اکراہ میں درج ذیل شرائط کی موجودگی ضروری ہے اگر یہ شرائط موجود نہ ہوں تو اکراہ نہیں ہے اور فاعل کو مکرہ نہیں سمجھا جائے گا۔

---

[1] المغنی، ج ۸، ص ۲۶۰- الشرح الکبیر، ج ۸ ص ۲۴۰-

[2] المغنی، ج ۸، ص ۲۶۱-
البحر الرائق، ج ۸، ص ۸۰-
اسنی المطالب، ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳-
مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۴۵-۴۶-

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۱) وعید ملجئ ہونی چاہیئے۔ یعنی ایسی وعید جس سے بہت نقصان ہوتا ہو۔ اور جس سے رضامندی ختم ہو جائے، جیسے قتل، شدید ضرب، طویل قید اور حبس۔ ایک مفسرت رساں وعید کا اندازہ موضوعی مسئلہ ہے جو اسباب و اشخاص کے اختلاف سے بدل سکتا ہے۔ چنانچہ ایک وعید ایک شخص کے حق میں اکراہ بن سکتی ہے مگر دوسرے کے حق میں وہ اکراہ نہیں ہے، اسی طرح اسباب کی نوعیت ہے، اس لیئے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو متعدد کوڑے مارے جانے سے کچھ اثر نہ ہو اور ایک شخص ایک ہی کوڑے میں تڑپ جائے۔ ایک شخص طویل مدت تک حبس میں رہ لے اور ایک شخص کے لیئے ایک رات کی قید عذاب بن جائے۔ نیز جرم قتل میں ضرب، حبس اور قتل کی وعید اکراہ متصور نہیں ہے جبکہ مے نوشی اور سرقہ میں یہ اکراہ ہے اور جو شخص ضرب بآسانی برداشت کرے اس کے حق میں معمولی ضرب اکراہ نہیں ہے مگر صاحب عزت لوگوں کے حق میں چہرے پر معمولی ضرب اکراہ ہے کیونکہ اس ضرب میں ان کی توہین ہے اور ان کی عزت و شہرت کو ناقابل تلافی نقصان ہے۔[۱] برا بھلا کہنے، گالی دینے اور تہمت لگانے کی دھمکی دینا بالاتفاق اکراہ نہیں ہے۔[۲]

ایک صاحب اقتدار حاکم کا حکم فی ذاتہ اکراہ متصور ہوگا خواہ وہ وعید کے ساتھ ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ اس کے حکم کا مفہوم یہی ہو کہ مخالفت کی سزا قتل یا ضرب شدید یا طویل حبس اور قید کی صورت میں ملے گی اور جس حاکم کے پاس اقتدار نہ ہو اس کا حکم اس وقت تک اکراہ نہیں متصور ہوگا جب تک مامور کو یہ یقین نہ ہو کہ اگر اس نے تعمیل نہ کی تو اس پر اکراہ کے وسائل استعمال کیئے جائیں گے یا حاکم کی عادت ہو کہ وہ اپنے حکم کی خلاف ورزی پر وسائل اکراہ استعمال کیا کرتا ہو۔[۱]

بیوی کے لیئے شوہر کا حکم صاحب اقتدار حاکم کے حکم کے درجے میں ہے، بشرطیکہ عدم اطاعت کی صورت میں بیوی کو اکراہ کا خوف ہو اور اگر ایسے وسائل اکراہ کا کوئی خوف نہ ہو اس کے باوجود وہ اطاعت کرے تو یہ اکراہ نہیں ہے۔[۳]

۱۔ المغنی، ج ۸، ص ۲۶۱ ۔ مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۴۵۔

۲۔ حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ۱۱۲۔

۳۔ حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۱۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر وعید کا تعلق مکرہ (مجبور) کی ذات سے ہو تو بالاتفاق اکراہ ہے، لیکن اگر مجبور کی ذات کے علاوہ دوسرے لوگوں سے دھمکی متعلق ہو تو مالکی مسلک کے فقہاء کے نزدیک اکراہ ہے اگرچہ وعید اجنبی سے متعلق ہو[1]، بعض حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مجبور کے علاوہ کسی اور سے وعید کا تعلق ہو تو اکراہ نہیں ہے، جبکہ بعض حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر وعید بیٹے سے یا باپ سے یا کسی ذی رحم سے متعلق ہو تو اکراہ ہے اور یہ رائے وہی ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک کے فقہاء کی ہے[2] حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وعید بیٹے یا باپ سے متعلق ہو تو اکراہ ہے[3]

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک مال ضائع کر دینے کی دھمکی بھی اکراہ ہے بشرطیکہ مال زیادہ ہو، اگر کم ہو تو اکراہ نہیں ہے، مال کے زیادہ یا کم ہونے کا تعلق خود اس شخص سے اور اس کی حیثیت سے ہے، ایک شخص کی نسبت سے مال کی جو مقدار معمولی ہو گی وہی دوسرے کی نسبت سے خطیر مقدار ہو گی[4]

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں اصول یہ ہے کہ اتلاف مال کی وعید اکراہ نہیں ہے، خواہ اس اتلاف مال سے صاحب مال کو بہت زیادہ نقصان ہو، کیونکہ محل اکراہ اشخاص ہیں مال نہیں ہے مگر بعض حنفی فقہاء مال کے اتلاف کی وعید کو اکراہ سمجھتے ہیں پھر ان فقہاء میں بھی اختلاف ہے چنانچہ بعض فقہاء تمام مال کے اتلاف کی وعید کو اکراہ قرار دیتے ہیں، جبکہ دیگر فقہاء کے نزدیک تمام مال کے اتلاف کی وعید شرط نہیں ہے بلکہ ان کے یہاں مال کے ایک حصے کے ضیاع کی دھمکی، جس سے اس شخص کو کافی نقصان ہوتا ہو، اکراہ کے موجود ہونے کے لئے کافی ہے[5]

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۴۵۔

[2] حاشیۃ ابن عابدین۔ ج ۵، ص ۱۱۰۔
اسنی المطالب وحاشیۃ الشہاب الرملی، ج ۳ ص ۲۸۲۔

[3] الاقناع، ج ۴، ص ۴۔

[4] مواہب الجلیل، ج ۴، ص ۴۵۔
اسنی المطالب، ج ۳، ص ۲۸۳۔
الاقناع، ج ۴ ص ۴۔ المغنی، ج ۸، ص ۲۶۱۔

[5] البحر الرائق ج ۸، ص ۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وعید فعل ممنوع کی ہونی چاہیئے، اس لیے اگر وہ فعل جس کی دھمکی دی گئی ہے قانونی ہو تو فاعل مکرہ (مجبور) متصور نہیں ہو گا۔ مثلاً کسی شخص پر کوڑوں اور سزائے حبس کا حکم عائد ہو چکا ہو، پھر اسے دھمکی دی جائے کہ اگر اس نے فلاں جرم کا ارتکاب نہ کیا تو اس پر یہ سزا جاری ہو جائے گی، چنانچہ اس نے ارتکاب جرم کر لیا تو اس پر اس جرم کی سزا جاری ہو گی اور اسے حالت اکراہ میں متصور نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس سزا کی اسے دھمکی دی گئی ہے وہ تو قانونی ہے اس لیے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس دھمکی نے اسے اس فعل پر آمادہ کیا ہے بلکہ یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے یہ فعل محض اپنی رغبت سے کیا ہے[1]۔

دوم: وعید فوری ہو[2]۔ ایسی وعید ہو کہ اگر مجبور اس کام کو نہ کرے تو وہ دھمکی فوراً عمل میں آ جائے اور اگر وعید فوری نہ ہو تو اکراہ نہیں ہے، کیونکہ مجبور کو اس صورت میں اتنا وقت مل جائے گا کہ وہ اپنی حفاظت کا بندوبست کر سکے۔ نیز غیر فوری وعید فوری طور پر ارتکاب فعل پر مجبور نہیں کرتی۔ وعید کے فوری اور غیر فوری ہونے کا اندازہ مجبور کے حالات اور معقول اسباب پر مبنی اس کے ظن غالب پر موقوف ہے۔

سوم: اکراہ کرنے والا اپنی وعید کے پورا کرنے پر قادر ہو، کیونکہ اکراہ میں قدرت کا ہونا ناگزیر ہے اس لیئے اگر اکراہ کرنے والا اس فعل کے کرنے پر قادر نہ ہو جس کی اس نے دھمکی دی ہے تو اکراہ نہیں ہے، مکرہ (اکراہ کرنیوالے) کے لیئے یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ حاکم یا ملازم کی حیثیت میں صاحب اقتدار بھی ہو، وجہ یہ ہے کہ جس فعل کی دھمکی دی گئی ہے اس پر قدرت ہونا معتبر ہے اور خود مکرہ کی صفت کا اعتبار نہیں ہے۔

چہارم: مکرہ کا گمان غالب یہ ہو کہ اگر اس نے اس کام کو انجام نہ دیا جس پر اسے دھمکی دی گئی ہے تو وہ وعید پوری ہو جائے گی۔ لیکن اگر مکرہ کا گمان یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی وعید کے پورا کرنے میں سنجیدہ نہیں ہے، یا مکرہ کسی طریقے سے اس وعید سے بچ سکتا ہو اس کے باوجود وہ اس فعل کو کرے تو وہ مکرہ متصور نہیں ہو گا۔ یہ ضروری ہے کہ مکرہ کے گمان کی بنیاد معقول اسباب ہوں۔

---

[1] حاشیہ ابن عابدین، ج ۵، ص ۱۲۰۔
اسنی المطالب، ج ۳، ص ۲۸۲۔
المغنی، ج ۸، ص ۲۶۰۔

[2] حاشیہ ابن عابدین، ج ۵، ص ۱۰۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۹۲ - اکراہ کا حکم :-

جرائم کی مختلف نوعیتوں کے لحاظ سے اکراہ کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ بعض جرائم میں اکراہ سرے سے اثر انداز ہی نہیں ہوتا جبکہ بعض جرائم میں فوجداری مسئولیت ختم ہو جاتی اور فعل جائز ہو جاتا ہے اور بعض میں فوجداری مسئولیت باقی تو رہتی ہے مگر سزا ختم ہو جاتی ہے۔ غرض اکراہ کے لحاظ سے جرائم کی تین قسمیں ہیں :

(۱) ایسے جرائم جن پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا اور اکراہ سے نہ وہ جائز ہوتے ہیں اور نہ ان میں کوئی رعایت ملتی ہے۔

(۲) ایسے جرائم جو اکراہ کی صورت میں جائز ہو جاتے ہیں اور جرم باقی نہیں رہتے۔

(۳) ایسے جرائم جن میں اکراہ سے رعایت مل جاتی ہے، وہ جرم تو متصور ہوتے ہیں مگر ان پر سزا نہیں ہوتی۔

۳۹۳ - وہ جرائم جن میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا :-

تمام فقہاء کرام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر وہ جرم جس کا ارتکاب کیا گیا ہے قتل، اعضاء کاٹنے اور ضرب مہلک کا جرم ہو[۱] تو اس میں اکراہ ملجی سے سزا ختم نہیں ہوتی۔ دلیل اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد ہے :-

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۔ (الانعام ۱۵۲)

اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق کے۔

نیز یہ ارشاد :

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ۔ (الاحزاب : ۵۸)

اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار اپنے سر لیتے ہیں۔

فقہاء کرام مکرہ (مجبور) کی سزا کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس نے مجنی علیہ کو عمداً اور ظلماً قتل کیا ہے اور یہ سمجھتے ہوئے قتل کیا ہے کہ اس طرح وہ اپنی جان بچا سکے گا اور اکراہ کرنے والے

---

[۱] البحر الرائق، ج ۸، ص ۷۲، ۷۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے شر سے بچ سکے گا۔

معلوم یہ ہوا کہ فقہاء کرام کی رائے میں اکراہ سے ہر جرم جائز ہو جاتا ہے یا اس میں رعایت مل جاتی ہے سوائے جرم قتل اور انسان پر مہلک زیادتی کے جرم کے۔ اس لئے اس معاملے میں ان کا اجماع ہے کہ ان جرائم کی سزاؤں پر اکراہ اثر انداز نہیں ہے۔ البتہ سزا کی نوعیت میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مکرہ سے قصاص لیا جائے گا[1] شافعیؒ مسلک میں دو رائیں ہیں، راجح رائے قصاص کے حق میں ہے اور دوسری رائے کے مطابق دیت لی جائے گی، اس وجہ سے کہ اکراہ شبہ پیدا کر دیتا ہے جس سے قصاص ساقط ہو جائے گا[2] اور مسلک حنفی میں بھی اختلاف ہے[3]، امام زفرؒ قصاص کے قائل ہیں جبکہ خود امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ مکرہ کی ایسی تعزیری سزا کو کافی سمجھتے ہیں جسے شارع مناسب متصور کرے اور امام ابو یوسفؒ دیت مکرہ کے قائل ہیں۔

قتل، قطع طرف اور ضرب مہلک میں فقہاء اسلام کا نظریہ مروجہ قوانین کے شارحین میں نظریہ مادی کے اصحاب کی رائے سے باعتبار نتیجہ ہم آہنگ ہے۔ ان شارحین کی رائے یہ ہے کہ حالت اکراہ میں دو حق یا دو مفاد متصادم ہوتے ہیں اور فاعل کو جرم یا اس خطرے کو اختیار کرنا ہوتا ہے جس کی اسے دھمکی دی گئی ہے، یا وہ اپنی قربانی اور غیر کی قربانی میں انتخاب کرتا ہے۔ اگر اس نے کمتر قیمت کی قربانی دی جیسے اس نے بھوکے آدمی کو روٹی کھلائی جو زبردستی حاصل کی تھی تو سزا نہیں ہے لیکن اگر مفاد مساوی ہوں یا بیشتر قیمت کی قربانی دے تو پھر سزا ہے[4] اسی نظریئے کو انگلستان میں ہونے والے ایک واقع پر منطبق کیا گیا ہے، جو مختصراً یہ ہے کہ:

"ایک جہاز ڈوب گیا، ڈوبنے والوں میں سے جہاز کا کپتان، ایک آدمی اور

---

1. مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۴۲۔

المغنی، ج ۹، ص ۳۳۱۔

الاقناع، ج ۴، ص ۱۷۱۔

2. تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۷۔

المہذب، ج ۲ ص ۱۸۹۔

3. بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۷۹۔

4. الموسوعۃ الجنائیہ ج ۱۱ ص ۱۹۴۔

www.KitaboSunnat.com

ایک ملازم باقی بچے ۔ یہ تینوں ایک کشتی میں سوار ہو گئے ، اٹھارہ دن سخت مصیبتوں کے ساتھ اس کشتی میں پڑے رہے ۔ پھر کپتان اور اس کے ساتھی نے ملازم کو مار ڈالا اور اس کے خون اور گوشت سے اپنی بھوک پیاس بجھائی ۔ تو عدالت نے ان دونوں کو پہلے سزائے موت کا حکم سنایا اور بعد ازاں اسے قید دوام میں تبدیل کر دیا ۔

۳۹۴ - وہ جرائم جن میں فعل جائز ہو جاتا ہے ۔

اکراہ سے ہر اس فعل کی فوجداری مسئولیت ختم ہو جاتی ہے جسے شارع نے حالت اکراہ میں جائز قرار دیا ہو ۔ جیسے اکل میتہ (مردار خوری) اور شرب الدم (خون پینا)، چنانچہ فرمان الٰہی ہے :

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۔ (الانعام : ۱۲۰)

جبکہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتا دی ہے ان چیزوں کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے سوا اس کے کہ اس کے لیے تم مضطر ہو جاؤ ۔

نیز فرمایا :

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۔ (البقرہ ۱۷۳)

جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ۔

مردار کھانا اور خون پینا غیر حالت اکراہ میں حرام ہیں لیکن اگر انسان کو اس پر مجبور کر دیا جائے تو یہ جائز ہے اور کوئی مسئولیت نہیں ہے اگرچہ یہ اصلاً حرام ہیں کیونکہ اکراہ سے تحریم ختم ہو گئی بلکہ راجح رائے کے مطابق کوئی شخص حالت اکراہ و اضطرار میں بھی حرام کھا کر جان نہ بچائے تو وہ گنہگار ہو گا کیونکہ اس نے اپنی جان کو معرض ہلاکت میں ڈالا ہے [1]

جس اکراہ سے فوجداری مسئولیت ختم ہو جاتی اور فعل جائز ہو جاتا ہے وہ وہ اکراہ ہے جو ملجئی ہو ، لیکن اگر اکراہ ناقص ہو تو اس سے فعل جائز نہیں ہو گا بلکہ فعل بدستور حرام اور قابل سزا رہے گا ۔

جن افعال میں اکراہ سے فوجداری مسئولیت ختم ہو جاتی ہے ان کا علم ان نصوص سے

---

[1] بحوالہ ہائے سابق ، مواہب الجلیل ، ج ۶ ص ۳۱۸ ۔ تبصرۃ الحکام ج ۲ ص ۲۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو سکتا ہے جنہوں نے ان کی حرمت بیان کی ہے، اگر نصوص میں کچھ افعال ضرورت اور اکراہ کے وقت جائز قرار دیئے گئے ہیں تو وہ اس نوع میں داخل ہیں اور جن افعال کو جائز نہیں قرار دیا ہے وہ اس نوع میں شامل نہیں ہیں۔ بہرکیف یہ افعال جو ضرورت اور اکراہ کے وقت جائز قرار دیئے گئے ہیں ان کا تعلق حرام کھانوں اور مشروبات سے ہے جیسے مردار اور لحم خنزیر کھانا اور خون اور نجاسات پینا۔

مے نوشی کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ شافعیؒ اور احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اکراہ سے یہ فعل بھی جائز ہو جاتا ہے جبکہ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مے نوشی میں اکراہ سے سزا تو معاف ہو جائے گی مگر خود فعل مے نوشی جائز نہیں ہوگا بلکہ علی حالہ حرام باقی رہے گا اور فاعل (مے نوش) کو اس صورت میں اس لیئے سزا نہیں دی جائے گی کہ وہ مکلف نہیں ہے اور اس کا اختیار باقی نہیں رہا ہے[۱]

ان جرائم کے ضمن میں مکرہ کی دیوانی مسئولیت :۔

اصول یہ ہے کہ کسی جائز کام کے کرنے پر کوئی انسان فوجداری یا دیوانی طور پر مسئول نہیں ہے۔ چونکہ جرائم کی مندرجہ بالا قسم میں اکراہ سے فعل جائز ہو جاتا ہے اس لیئے فاعل بذاتہ جرم پر دیوانی طور پر بھی مسئول نہیں ہے، البتہ اگر اس فعل کے ساتھ کوئی اور ایسا فعل بھی سرزد ہوا ہو جو دوسرے کے لیئے ضرر رساں ہو تو پھر فاعل دیوانی طور پر مسئول ہے مثلاً لحم خنزیر حرام ہے اور اکراہ کی صورت میں اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، اس لیئے اگر کھانے والا لحم خنزیر خرید کر کھائے تو اس کا کھانا نہ تو جرم ہے اور نہ اس پر دیوانی مسئولیت ہے لیکن اگر اس نے اس غیر مسلم سے لحم خنزیر کو غصب کیا یا چوری کیا تو وہ دیوانی طور پر مسئول ہے اور اسے اس کے مالک کو اس کا تاوان دینا ہوگا۔ غرض یہاں مسئولیت کی وجہ اکل لحم نہیں ہے بلکہ غصب اور سرقہ ہے اور ان دونوں جرائم پر اکراہ کی صورت میں سزا نہیں ہے مگر سزا سے معافی ان دونوں جرائم پر دیوانی مسئولیت سے مستثنیٰ نہیں کرتی۔

۳۹۵ - شریعت اور قانون کے درمیان موازنہ :۔

شریعت اسلامیہ اور مروجہ قوانین میں فرق یہ ہے کہ شریعت میں اکراہ سے بعض ممنوع افعال جائز ہو جاتے ہیں جبکہ قوانین میں اکراہ سے فعل جائز نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی سزا ختم ہوتی ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ شریعت میں اکراہ سے جو افعال جائز ہو جاتے ہیں وہ

---

[۱] ملاحظہ ہو بحوالہ صفحہ ۶۷۷ حاشیہ ۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بہت محدود ہیں اگرچہ اصلاً یہ افعال ممنوع ہیں اور ان کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ فاعل کے لیے مضرت رساں ہیں مثلاً مے نوشی اکل میتہ اور لحم خنزیر یہ ان چیزوں کے کھانے پینے والے کی صحت کے لیے نقصان دہ ہیں اس لیے ان کو ممنوع قرار دیا گیا اور یہ ممانعت خود فاعل کے مفاد میں ہے کسی اور کے مفاد میں نہیں ہے۔ اس لیے جب ان افعال کی ممانعت پر عمل کرنے سے فاعل کو زیادہ نقصان پہنچتا ہو یا بالفاظ دیگر حکمت تحریم ختم ہو جائے تو تقاضائے انصاف یہ ہے کہ یہ افعال جائز ہو جائیں۔ ان افعال کے علاوہ تمام افعال کی ممانعت کی اساس مصلحت ذات نہیں بلکہ مصلحت غیر ہے اس لیے خواہ فاعل ان کو از خود اپنے اختیار سے انجام دے یا اکراہ کی صورت میں اس سے سرزد ہوں ہر طرح مصلحت غیر متاثر ہوگی اور اکراہ و اختیار کی دونوں صورتوں میں تحریم کی اساس برقرار رہے گی اس لیے دونوں صورتوں میں فعل جرم رہے گا مگر چونکہ فاعل نے اس فعل کو اکراہ کی صورت میں انجام دیا ہے اس لیے وہ سزا سے مستثنیٰ ہوگا۔

غالباً اس ضمن میں شریعت کی منطق مروجہ قوانین کی منطق سے زیادہ چنرس ہے کیونکہ قوانین میں تمام جرائم مساوی تصور کیے گئے ہیں اور ان میں اساس تحریم کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ مثلاً مصری قانون کی رو سے مذبح خانے سے باہر ذبح کیے جانے والے جانور کے گوشت کا استعمال قابل سزا ہے[1] اور اس استعمال کی ممانعت کی وجہ یہ خطرہ ہے کہ ہو سکتا ہے جانور کسی متعدی بیماری کا شکار ہو جس سے کھانے والا بیمار ہو جائے اس لیے اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر یہ گوشت کھا لے تو بھی اس کا فعل جرم متصور ہوگا اور اس حقیقت کے باوجود متصور ہوگا کہ اس ممانعت کا اصل مقصد خود کھانے والے کی زندگی کا تحفظ ہے اور اس حقیقت کے باوجود کہ مجبوری کی حالت میں ممانعت کے بدستور باقی رہنے سے کھانے والے کی زندگی بھی ختم ہو سکتی ہے۔ مصری قانون نے اس صورت میں سزا کے ختم کرنے پر اکتفا کیا ہے حالانکہ اس صورت میں ممانعت کی علت ہی موجود نہیں ہے۔ غرض جن امور میں شریعت اسلامیہ نے مروجہ قوانین کے برخلاف کوئی طریقہ اختیار کیا ہے اس لیے اس نے حق و انصاف اور منطق و مصلحت کے تمام تقاضے بوجہ اتم پورے کیے ہیں۔

---

[1] قانون مذبح، مادہ نمبر ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۹۷۔ وہ جرائم جن میں اکراہ کی بناء پر سزا ختم ہو جاتی ہے:۔

مندرجہ بالا جرائم کے علاوہ تمام جرائم میں فعل کے بدستور ممنوع رہنے کے باوجود اکراہ تام سے سزا ختم ہو جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مکرہ (مجبور) اس فعل کو اپنی مرضی سے انجام نہیں دیتا اور نہ اسے پورا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے اور اختیار وادراک کے نہ ہونے کی صورت میں مسئولیت نہیں ہے اور اسی لیئے فاعل پر سزا بھی نہیں ہے گویا سزا کی معافی کا سبب فاعل کی ذات سے متعلق ہے اور فعل سے متعلق نہیں ہے۔ اس لیئے فاعل سے سزا تو ختم ہو جائے گی مگر فعل بدستور ممنوع رہے گا۔

مکرہ سے سزا ختم ہونے کی شرط یہ ہے کہ اکراہ تام ہو، اگر اکراہ تام نہ ہو تو سزا ختم نہیں ہوگی۔ نیز اکراہ تام مادی اور معنوی دونوں مساوی ہیں۔

جرائم کی اس قسم میں تہمت لگانا، گالی دینا، چوری کرنا اور دوسرے کا مال ضائع کرنا داخل ہیں چنانچہ اگر ان میں سے کسی پر کسی کو اکراہ تام کے ساتھ مجبور کیا جائے تو سزا نہیں ہے کیونکہ فرمان الٰہی ہے:۔

اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ ۔ (النحل ۱۰۶:)

بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

مگر سزا کی معافی کے باوجود یہ تمام افعال جو جرم بنتے ہیں بدستور ممنوع رہیں گے کیونکہ ارشاد نبوتؐ ہے۔

"ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کی جان و مال اور عزت وآبرو واجب الاحترام ہے۔"

اکراہ کی صورت میں زنا کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اول یہ ہے کہ جب تک مرد کو انتشار نہ ہو وہ اس وقت تک زنا نہیں کر سکتا اور انتشار ہونا شہوت واختیار کی دلیل ہے اس لیئے زانی کو مکرہ متصور نہیں کیا جائے گا اور اس پر سزا لازم آئے گی، مگر بعد ازاں امام ابوحنیفہؒ نے اس رائے سے رجوع فرما لیا کیونکہ انتشار مردانگی کی دلیل ہے نہ کہ اختیار کی[1] امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے مسلک کے کچھ فقہاء بھی امام ابوحنیفہؒ

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷ ص ۱۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی پہلی رائے کے قائل ہیں۔ مگر یہ فقہاء بہت کم ہیں اور ان کی رائے مرجوح ہے۔ ان تینوں ائمہ کے مسالک کی راجح رائے یہی ہے کہ اکراہ سے مکرہ زانی کی سزا معاف ہو جاتی ہے کیونکہ تہدید اور تخویف ترک زنا پر ہے اور فعل فی ذاتہ باعث خوف نہیں ہے اس لیے یہاں انتشار سے کوئی مانع نہیں ہے۔[1]

مکرہ عورت پر بالاتفاق کوئی سزا نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ کا فرمان ہے:

"میری امت سے خطا نسیان اور اکراہ معاف کر دیئے گئے ہیں۔"

رسول اللہ کے دور ہی سے اس اصول پر عمل جاری ہے چنانچہ روایت ہے کہ آپ کے عہد میں ایک عورت سے جبراً زنا کیا گیا تو آپ نے اس کی حد ساقط فرما دی عورت کے معاملے میں اکراہ مادی یعنی یہ کہ مادی قوت سے اس پر غالب آ جائے اور اکراہ معنوی یعنی تہدید وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سلسلے میں ایک فیصلہ بھی مشہور ہے۔

"کہ ایک پیاسی عورت نے کسی چرواہے سے پانی مانگا، اس نے یہ شرط لگائی کہ وہ اپنے آپ پر اسے دسترس دے، چنانچہ اس عورت نے ایسا ہی کیا، حضرت عمرؓ کے سامنے یہ مسئلہ پیش ہوا تو آپؓ نے حضرت علیؓ سے مشورہ لیا، انہوں نے فتویٰ دیا کہ یہ عورت مجبور تھی اس لیے اس پر سزا نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ۔ (البقرہ ۱۷۳)

جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

تو حضرت عمرؓ نے اس عورت کو سزا معاف کر دی۔"

دیوانی مسئولیت کا حکم: جرائم کی اس قسم میں مکرہ دیوانی طور پر ان نقصانات پر مسئول ہوگا جو اس کے ارتکاب جرم سے دوسروں کو پہنچیں، اگرچہ اسے سزا معاف ہوگی کیونکہ شریعت اسلامیہ

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۹۴۔
تحفۃ المحتاج، ج ۴ ص ۹۱۔
المغنی ج ۱۰، ص ۱۵۸/ ۱۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا قاعدہ یہ ہے کہ جان و مال پر زیادتی ممنوع ہے اور شرعی اعذار کی بنا پر یہ زیادتی جائز نہیں ہو سکتی۔ اس لیئے سزا سے مستثنیٰ ہونے کے باوجود مرتکب جرم ان نقصانات کی تلافی کرے گا جو اس کے اپنے آپ کو ہلاکت و نقصان سے بچانے میں دوسروں کے ہوئے ہیں۔

اس قسم میں شریعت اسلامیہ جدید قوانین سے ہم آہنگ ہے اور مصری قانون سے بھی مختلف نہیں ہے۔ چنانچہ مصری قانون میں یہ نص وارد ہے کہ جو شخص ایسا جرم کرے جس کے ارتکاب پر اسے اس کے نفس کے تحفظ کی ضرورت یا اپنے آپ کو کسی عظیم خطرے سے بچانے کی ضرورت نے مجبور کیا ہو اور اس خطرے کی آمد میں اس کا کوئی دخل نہ ہو اور وہ اس جرم کے علاوہ کسی اور طریقے پر بھی اس خطرے کو نہ ٹال سکتا ہو تو اس سے سزا معاف ہے۔

مروجہ قوانین میں اگرچہ مکرہ (مجبور) پر سزا نہیں ہے مگر اس کے ارتکاب جرم سے دوسروں کو جو نقصان پہنچے اس پر وہ دیوانی طور پر مسئول ضرور ہے جیسا کہ شریعت میں ہے۔

۳۹۷۔ شریعت میں نظریہ اکراہ کی اساس :۔

ہم پہلے اس حالت اکراہ کی اساس بیان کر چکے ہیں جس سے فعل جائز ہو جاتا ہے اب ہم اس کے علاوہ دیگر حالات اکراہ کی اساس بیان کرتے ہیں۔ فقہاء کی آراء کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے میں اکراہ سے مرضی تو ختم ہو جاتی ہے مگر اختیار ختم نہیں ہوتا، چنانچہ مکرہ کا اختیار بالکلیہ منعدم نہیں ہوتا البتہ اس میں فساد پیدا ہو جاتا اور اس کا دائرہ اس قدر تنگ ہو جاتا ہے کہ مکرہ کو صرف یہ اختیار رہ جاتا ہے کہ وہ دو باتوں میں سے کوئی ایک بات اختیار کرے یا تو ارتکاب جرم کرے یا اپنے نفس کو مکرہ کی وعید کا ہدف بنا لے۔ چونکہ فوجداری مسئولیت کا مدار اختیار پر ہے اس لیئے یہ مسئولیت وہیں ختم ہو گی جہاں اختیار ختم ہو جائے۔ اور گزشتہ بیان کردہ صورت کے مطابق دائرہ اختیار کے تنگ ہو جانے اور محصور ہو جانے سے اختیار بالکلیہ ختم نہیں ہوتا بلکہ مکرہ کو اس صورت میں بھی کسی درجے میں اختیار باقی رہتا ہے۔

مکرہ اگر جرم اختیار کرے تو ارتکاب جرم سے دوسرے شخص کو ضرر پہنچتا ہے اور اگر وعید کو اختیار کرے تو خود اسے ضرر برداشت کرنا پڑتا ہے، اور شریعت ان دونوں امور کو قبول نہیں کرتی کیونکہ شریعت میں دوسرے کو نقصان پہنچانا بھی ممنوع ہے اور خود اپنے آپ کو معرض خطر میں ڈالنا بھی ممنوع ہے۔ اس لیئے مکرہ دو نقصان یا دو ممنوعات میں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہے اس صورت حال کے لیئے شریعت نے دو قاعدے مقرر کیئے ہیں

www.KitaboSunnat.com

پہلا قاعدہ یہ ہے کہ ایک نقصان کو دوسرے نقصان سے دفع نہ کیا جائے۔ اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ کسی کے لیئے یہ روا نہیں ہے کہ وہ ایک نقصان کو اسی جیسے دوسرے نقصان سے دفع کرے، مثلاً ایک شخص کی زمین اگر غرق ہو رہی ہے تو اس کے لیئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی زمین غرق کرکے اپنی زمین بچائے، اور اگر اپنا مال ضائع ہو رہا ہو تو دوسرے کا مال ضائع کرکے اپنا مال بچائے اور اگر ایک شخص شدت بھوک سے اضطراری حالت میں ہو تو وہ اسی کی جیسے مضطر کا کھانا کھالے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ بڑے نقصان سے بچنے کے لیئے چھوٹے نقصان کو قبول کر لیا جائے اور اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو نقصانات میں سے کسی ایک کا ارتکاب کے بغیر چارہ کار نہ ہو تو آدمی شدید نقصان سے بچنے کے لیئے ایسے فعل کا ارتکاب کر سکتا ہے جس میں کمتر نقصان ہو۔ اور اس کے لیئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ کمتر نقصان کو دور کرنے کے لیئے شدید تر نقصان کو قبول کرے۔ ان دونوں قواعد کی تطبیق سے مکرہ پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ دو میں سے صرف ایک ہی بات انجام دے اور اسی ایک بات کے انجام دینے میں اسے اختیار باقی نہیں رہتا بلکہ وہ اسے اولاً اکراہ اور ثانیاً حکم شریعت پر عمل کرنے کی وجہ سے مجبوراً انجام دیتا ہے۔ غرض ضرر کے مندرجہ بالا دونوں قاعدوں پر عمل کرنے سے اس مکرہ (مجبور) کا اختیار بالکلیہ ختم ہو گیا اور اسی سے فوجداری مسئولیت بھی ختم ہو گئی اور سزا معاف ہو گئی کیونکہ یہاں اختیار ہی باقی نہیں رہا۔ البتہ اگر کوئی شخص مندرجہ بالا قواعد ضرر کی خلاف ورزی کرتے ہوئے نقصان کو اسی جیسے نقصان سے دفع کرے یا کمتر نقصان کو شدید تر نقصان سے دفع کرے تو اسے با اختیار سمجھا جائے گا اور اس اختیار کی بنا پر نہ تو اس کی فوجداری مسئولیت ختم ہو گی اور نہ سزا معاف ہو گی، اگرچہ دائرہ اختیار کتنا ہی محدود ہو۔

شریعت میں اکراہ کے احکام ان قواعد کی بڑی باریک تطبیق کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر مکرہ کسی کو قتل کر دے یا اس کے ہاتھ پیر کاٹ دے یا اسے کوئی مہلک ضرب لگائے تو ایسا وہ اسی صورت میں کر سکتا ہے جب وہ خود اپنے قتل یا قتل پر منتج ہونے والی ضرب اور قطع کو دفع کر رہا ہو۔ اور اسے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ نقصان اسی جیسے نقصان یا زیادہ شدید نقصان سے دفع کرے اگر وہ ایسا کرے گا تو با اختیار متصور ہو گا اور اس اختیار کی بنا پر اس پر فوجداری مسئولیت برقرار رہے گی اور اسے قتل قطع اور ضرب مہلک کی سزا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دی جائے گی۔

ان جرائم کے علاوہ دیگر جرائم جیسے چوری، تہمت، گالی دینا، زنا۔ اور مال ضائع کرنا یا پراگندہ کرنا ان میں سے کوئی بھی جرم جان لینے کی دھمکی کے مساوی نہیں ہے اس لیئے اگر مکرہ اپنی جان بچانے کے لیئے ان میں سے کسی جرم کا ارتکاب کرے تو یہ نقصان کو اس جیسے نقصان سے دفع کرنا نہیں ہے بلکہ زیادہ نقصان کو کمتر نقصان سے دور کرنا ہے اور حکم شریعت کے مطابق اسے ان دونوں نقصانات میں اختیار بھی نہیں ہے اس لئے۔ وہ مکرہ ہے اور اب اسے اس جرم کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار باقی نہیں رہا ہے اور جب اختیار ختم ہو گیا تو فوجداری مسئولیت بھی ختم ہو گئی اور سزا بھی باقی نہیں رہی۔

۳۹۸۔ شریعت اسلامیہ اور قوانین کا موازنہ:

اکراہ کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا نظریہ اوپر بیان ہو چکا ہے اور جس کسی کو مروجہ قوانین سے بھی واقفیت حاصل ہے وہ یہ جانتا ہے کہ شریعت نے مروجہ قوانین کے شارحین کے بیان کردہ دونوں نظریات۔ شخصی نظریہ اور مادی نظریہ۔ کو اپنایا ہوا ہے اور شریعت میں ان دونوں نظریات کی خوبیاں تو موجود ہیں مگر نقائص سے بالکل پاک ہے۔

مروجہ قوانین میں شخصی نظریہ کے قائلین کہتے ہیں کہ اکراہ کی اساس مکرہ کی آزادی اختیار کا ختم ہو جانا ہے جبکہ نظریہ مادی کے قائلین مکرہ کو با اختیار تصور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اختیار کے ہونے یا نہ ہونے کا تصور اکراہ کی اساس نہیں بن سکتا بلکہ دراصل حالت اکراہ میں دو حقوق یا دو مفادات میں تصادم ہوتا ہے اور یہ تصادم اس حق یا مفاد کی قربانی کا متقاضی ہوتا ہے جو قیمت میں دوسرے حق یا مفاد سے کم ہو۔ اگر دونوں حقوق یا دونوں مفادات کی قیمت مساوی ہو یا ایک کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو۔ تو اس نظریئے کے بعض قائلین کی رائے ہے کہ اگر جرم کا نقصان اکراہ کے نقصان کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو جرم قابل سزا ہے۔ جبکہ دیگر قائلین سرے سے سزا کے قائل نہیں ہیں کیونکہ اس صورت میں جرم معاشرے کے لیئے غیر اہم اور مجرم غیر خطرناک ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ توجیہہ قابل اطمینان نہیں ہے اور اس سے قانونی بنیاد پر جرم کا جواز نہیں بنتا[1]

---

[1] الموسوعۃ الجنائیہ، ج ۱، ص ۲۹۴۔ کامل مرسی وسعید مصطفیٰ، شرح قانون عقوبات، ص ۳۷۶ و بعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۹۹ - اکراہ اور ضرورت :-

حکم کے لحاظ سے حالت ضرورت بھی اکراہ کے ساتھ ملحق ہے ، البتہ حالت ضرورت سبب فعل کے لحاظ سے اکراہ سے مختلف ہے کیونکہ اکراہ میں مکرہ کو دوسرا شخص کسی فعل کے انجام دینے پر مجبور کرتا اور اسے بجبر حکم دیتا ہے کہ اس فعل کو انجام دے جب کہ حالت ضرورت میں فعل کے کرنے پر فاعل کو کوئی دوسرا مجبور نہیں کرتا بلکہ وہ خود ایسی صورت حال میں پھنس جاتا ہے جس سے نکلنے کے لیئے اسے فعل ممنوع کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو یا کسی اور کو ہلاکت سے بچا سکے ۔ جیسے کچھ لوگ سامان سے لدی ہوئی کشتی میں سوار ہوں اور کشتی وزن کی وجہ سے ڈوبنے لگے تو مسافروں کی نجات اسی میں ہے کہ وہ کچھ سامان پانی میں پھینک کر کشتی کا وزن ہلکا کریں ۔ شدید بھوک اور پیاس بھی حالت ضرورت کی مثالیں ہیں کیونکہ جائز طریقے پر اگر بھوکے پیاسے کو کچھ نہ ملے تو وہ ہلاک ہو جائے گا ۔ چنانچہ بھوکا یا پیاسا مجبور ہو جاتا ہے کہ اپنی زندگی بچانے کے بقدر چرالے یا حرام کھانا پینا کھالے ۔ یا مثلاً جو شخص سردی کی شدت سے ہلاکت کے قریب ہو وہ دوسرے کی لکڑیاں جلا کر آگ تاپ لے اور گرمی حاصل کرے یا کوئی اور شخص اس کے لیئے کسی کی لکڑیاں سلگا دے غرض ان تمام صورتوں میں خود فاعل یا کوئی دوسرا شخص اس قسم کے مہلک حالات میں پھنسا ہوا ہوتا ہے کہ فاعل اپنے آپ کو یا کسی اور کو ہلاکت سے بچانے کے لیئے فعل ممنوع کے ارتکاب پر مجبور ہو جاتا ہے ۔

۴۰۰ - حالت ضرورت کی شرائط :-

حالت ضرورت کی موجودگی کی چار شرائط ہیں :-

(۱) ضرورت اس قدر ناگزیر ہو کہ فاعل اپنی یا کسی اور کی جان کے یا اعضاء کے ضائع ہو جانے کا خطرہ محسوس کرے ۔

(۲) ضرورت عملاً موجود ہو ، متوقع ضرورت نہ ہو ، اس لیئے بھوک کے لیئے مردار کھانا اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک اس کی بھوک اس قدر شدت اختیار نہ کر جائے جس سے موت کا خطرہ پیدا ہو جائے ۔

(۳) ارتکاب جرم کے سوا رفع ضرورت کا کوئی وسیلہ نہ ہو ، چنانچہ اگر جائز طریقے پر ضرورت رفع ہو سکتی ہے تو فعل حرام کا ارتکاب درست نہیں ہے ۔ مثلاً جو بھوکا آدمی کھانا خرید کر کھا سکتا ہے وہ اس حالت ضرورت کو کھانا چرانے کے جواز کی دلیل نہیں بنا سکتا ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(۴) رفع ضرورت کے لیئے اسی قدر فعل انجام دیا جائے جس قدر ناگزیر ہو۔ چنانچہ بھوکا آدمی دوسرے شخص کے کھانے میں سے اسی قدر کھا سکتا ہے جس سے اس کی ہلاکت کا خطرہ ٹل جائے۔

۴۰۱ ۔ حالت ضرورت کا حکم :-

حالت ضرورت کا حکم نوعیت جرم کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ کچھ جرائم ایسے ہیں جن میں حالت ضرورت قطعاً اثر انداز نہیں ہوتی، بعض جرائم حالت ضرورت میں جائز ہو جاتے ہیں اور بعض جرائم کی حالت ضرورت میں سزائیں معاف ہو جاتی ہیں۔

۴۰۲ ۔ وہ جرائم جن پر حالت ضرورت اثر انداز نہیں ہوتی :-

حالت ضرورت جرائم قتل، جرح اور قطع پر اثر انداز نہیں ہوتی، چنانچہ مضطر کے لئے یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کے لیئے کسی کو قتل کردے، یا اس کے اعضاء کاٹ دے یا اسے زخمی کردے مثلاً کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی زیادہ وزن کی بناء پر ڈوبنے کے قریب ہو۔ تو ان میں سے کوئی شخص اپنے آپ کو اور دوسروں کو ہلاکت سے بچانے کے لیئے کسی شخص کو پانی میں نہیں پھینک سکتا، تاکہ اس طرح کشتی کا وزن کم ہو جائے اگر کوئی ایسا کرے گا تو وہ اس فعل کی سزا سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔

اس امر پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص کا قتل، جرح اور قطع ممنوع ہے وہ وہ شخص ہے جو معصوم الدم (جسے جان کا تحفظ قانونی حاصل) ہو۔ اگر مہدر (یعنی جس کا تحفظ ختم ہو گیا) ہو تو اس کا قتل نہ صرف جائز ہے بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ حالت ضرورت میں انسان کا گوشت کھانا حرام ہے خواہ وہ مہدر کیوں نہ ہو مثلاً کوئی شخص اس قدر بھوکا ہو کہ موت کے قریب ہو جائے تو بھی وہ مہدر کا گوشت نہیں کھا سکتا، خواہ مہدر زندہ ہو یا مردہ۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی بھی راجح رائے یہی ہے[۱]

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حالت ضرورت میں مہدر کا گوشت کھا لینا جائز قرار دیتے

---

[۱] مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۲۳۳۔
حاشیۃ ابن عابدین، ج ۵، ص ۲۹۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ۔ بعض احناف بھی اس رائے میں ان کے ساتھ ہیں بلکہ امام شافعیؒ اور بعض حنفی فقہاء تو حالت ضرورت میں معصوم (جسے جانی تحفظ حاصل ہو) کی میت کا گوشت کھا لینا بھی جائز قرار دیتے ہیں، دلیل یہ ہے کہ زندہ انسان کی حرمت مردہ انسان کی حرمت سے زیادہ ہے، البتہ امام احمدؒ معصوم کی میت کا گوشت کھانا ناجائز قرار دیتے ہیں[۱]

امام شافعیؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ مضطر خود اپنے حصہ جسم کا ٹکڑا کاٹ کر کھا سکتا ہے بشرطیکہ کاٹنے میں سلامتی کا گمان غالب ہو[۲]، باقی تمام فقہاء اس کے برخلاف ہیں۔

ایک مضطر دوسرے مضطر شخص سے وہ غذا نہیں لے سکتا جو اس کی جان بچا سکتی ہو کیونکہ وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اس لیے کہ وہ اس کی ملک ہے اور ضرورت میں دونوں مساوی ہیں۔ اگر اس مضطر نے دوسرے سے اس کی غذا لے لی اور وہ مر گیا تو یہ اس کی موت پر مسئول ہے اور اس کا بغیر حق قاتل قرار دیا جائے گا[۳]

مضطر اپنی زندگی بچانے کے بقدر دوسرے سے چھین سکتا ہے، بشرطیکہ اس دوسرے شخص کو اس کی ضرورت نہ ہو، اس چھیننے میں اگر قتال کی ضرورت ہو تو قتال بھی کر سکتا ہے۔ اس قتال میں اگر مستطر قتل ہو جائے تو قاتل فوجداری طور پر مسئول ہے اور اسے حالت دفاع میں متصور نہیں کیا جائیگا اور اگر مضطر اسے قتل کر دے تو وہ رائگاں ہے کیونکہ اس نے مضطر سے قتال کر کے ارتکاب ظلم کیا ہے اور وہ حملہ آور کے مشابہ ہے۔ مضطر کسی شئے پر اس وقت تک قتال نہیں کر سکتا جب تک وہ اس شئے کو خرید سکتا ہو یا دینے والے کو دینے پر راضی کر سکتا ہو، خواہ اس کی قیمت کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو، کیوں کہ مضطر پر شرعاً صرف ثمن مثل لازم آئے گا[۴] یہ رائے امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے سے

---

[۱] المغنی، ج ۱۱، ص ۷۹۔ اسنی المطالب، ج ۱، ص ۵۷۱۔

[۲] اسنی المطالب، ج ۱، ص ۵۷۱۔

[۳] المغنی، ج ۱۱، ص ۸۰، مواہب الجلیل، ج ۲، ص ۲۴۰۔

[۴] المغنی، ج ۱۱، ص ۸۰،
اسنی المطالب، ج ۱، ص ۵۷۲۔
مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۲۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مختلف نہیں ہے۔ مگر امام ابو حنیفہ رح مضطر کو اس شخص سے جو کھانے سے روک رہا ہو غیر مسلح اور نہتی لڑائی کی اجازت دیتے ہیں اور ہتھیار سے مقابلہ کو جائز نہیں قرار دیتے [1]

۴۰۳۔ وہ جرائم جو ضرورت سے جائز ہو جاتے ہیں:-

حالت ضرورت میں جن جرائم کے بارے میں جواز کی شرعی نص موجود ہے وہ حالت ضرورت میں جائز ہیں۔ یہ جرائم کھانے پینے کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً مردار کھانا لحم خنزیر کھانا خون اور نجاست پینا۔ ان جرائم کا حالت ضرورت میں ارتکاب بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ صرف ضرورت کے پورا ہونے پر اکتفار کیا جائے۔ مثلاً جو بھوک کی بناء پر مضطر ہو تو وہ مردار کی اتنی مقدار کھا سکتا ہے، جس سے سدرمق ہو جائے یا ایک رائے کے مطابق موت کا خطرہ ٹل جائے یا ایک رائے کے مطابق بھوک رفع ہو جائے۔ البتہ اگر اس کی ضرورت جاری رہنے والی ہے تو وہ بھوک سے زیادہ بھی کھا سکتا ہے مثلاً کوئی شخص کسی صحرا میں بھٹک گیا ہے اور اسے اس سے نکلنے کی فوری امید نہیں ہے [2]

مضطر حرام کھانا پینا بطور زاد راہ ساتھ رکھ سکتا ہے بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ ضرورت برقرار رہے گی اور یہ کہ وہ ان اشیاء کو اسی وقت استعمال کرے جب از سر نو ضرورت پیش آئے [3]

فقہاء کرام کے درمیان اس فعل حرام کے ارتکاب میں اختلاف ہے جو ضرورت کے وقت جائز ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء کہتے ہیں اور یہی رائے راجح ہے کہ اس فعل کا ارتکاب مضطر کا حق نہیں ہے بلکہ اس پر واجب ہے اس لیے مضطر اگر حرام کھا کر اپنی جان نہ بچائے تو گنہگار ہو گا۔ کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے:-

---

[1] حاشیہ ابن عابدین، ج ۵، ص ۲۹۶۔

[2] الجصاص، احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۳۰۔
اسنیٰ المطالب، ج ۱، ص ۵۷۰۔
المغنی، ج ۱۱، ص ۷۳۔

[3] مواہب الجلیل، ج ۳، ص ۲۳۳۔
اسنیٰ المطالب، ج ۱، ص ۵۷۰۔
المغنی، ج ۱۱، ص ۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (البقرہ ۱۹۵)

اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو۔

وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا (النساء ۲۹)

اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے۔

غرض انسان پہ فرض ہے کہ جس قدر اللہ تعالیٰ نے اس کی جان بچانے کے لیئے جائز قرار دیدیا ہے وہ اتنی مقدار کھا کر اپنی جان بچائے۔ جبکہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے، اور یہ مرجوح رائے ہے، کہ اکل و شرب کی یہ اجازت مضطر کو ایک رخصت ہے اس لیئے واجب نہیں بلکہ حق ہے، مضطر چاہے تو کھالے اور چاہے نہ کھائے[1]

۴۰۴:۔ وہ جرائم جن کی سزا ضرورت سے ختم ہو جاتی ہے:۔

جرائم کی مندرجہ بالا قسموں کے علاوہ اگر مضطر اپنی ضرورت سے مجبور ہو کر کسی اور نوعیت کے جرائم کا ارتکاب کرے تو فعل کی حرمت کے باوجود اس کی سزا معاف ہوگی۔ جیسے بھوکا شخص کھانے پینے کی اشیاء چرالے، یا ڈوبنے والا کشتی کا زائد سامان پانی میں پھینک دے۔

سزا کی معافی کی شرط یہ ہے کہ مضطر اس فعل کو اتنی مقدار میں انجام دے جتنی ناگزیر ہے، چنانچہ بھوکا شخص اتنا ہی کھانا چرا سکتا ہے جس مقدار سے اس کی بھوک رفع ہو جائے اور اس کے لیئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ کھانا اپنے ساتھ لے جائے، اسی طرح کشتی میں غرق ہونے والا کشتی میں سے صرف اس قدر سامان پانی میں پھینک سکتا ہے جس سے کشتی غرق ہونے سے بچ جائے۔

سزا سے معافی کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ضرورت اس فعل ممنوع ہی سے پوری ہوتی ہو، اگر ایسا نہ ہو تو سزا معاف نہ ہوگی، مثلاً کوئی شخص کسی کا سامان چرائے اور اسے فروخت کر کے کھانے کی اشیاء خریدے تو وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ حالت ضرورت میں تھا، کیونکہ سامان کی چوری سے براہ راست ضرورت رفع نہیں ہوتی البتہ جو روٹی چرائے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ حالت ضرورت میں تھا اس لیئے کہ روٹی سے براہ راست ضرورت رفع ہوتی ہے۔

---

[1] الجصاص: احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۴۰۵ - حالت ضرورت میں دیوانی مسئولیت کا حکم :-

حالت ضرورت میں بھی دیوانی مسئولیت کا وہی حکم ہے جو حالت اکراہ میں ہے چنانچہ مضطر بھی فعل حرام پہ دیوانی طور پر مسئول ہے اگرچہ اس پہ سزا نہیں ہے - لیکن اگر فعل جائز ہو تو کوئی مسئولیت نہیں ہے -

۴۰۶ - حالت ضرورت کی شرعی اساس :-

حالت ضرورت کی شرعی اساس بھی وہی ہے جو حالت اکراہ کی ہے - چنانچہ عدم رفع عقاب کی صورت میں فعل قابل سزا رہے گا کیونکہ الجاء موجود نہیں ہے اور نہ حالت اباحت میں فعل جائز ہو جائے گا کیونکہ اس میں علت تحریم منقطع ہو گئی ہے اور حالت رفع عقاب میں سزا ختم ہو جائے گی کیونکہ الجاء اور عدم اختیار موجود ہیں اکراہ کے ضمن میں ہم اس پہ تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں -

www.KitaboSunnat.com

قسم دوم

نشہ

۴۰۷ - مے نوشی اور نشہ :-

شریعت اسلامیہ میں مے نوشی مطلقاً حرام ہے ، خواہ نشہ ہو یا نہ ہو ۔ مے نوشی جرائم حدود میں سے ہے اور اس کی سزا اسی کوڑے ہیں ۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے ماسوائے تمام فقہاء کا اس امر پر اجماع ہے کہ جس شئے کی زیادہ مقدار نشہ کرے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے خواہ اس نشہ انگیز شئے کا نام (خمر) ، شراب ہو یا کچھ اور ہو ۔ مگر امام ابو حنیفہ خمر اور دیگر نشہ آور اشیاء میں فرق کرتے ہیں ۔ چنانچہ ان کے نزدیک مے نوشی پر سزا ہے خواہ نشہ ہو یا نشہ نہ ہو جبکہ خمر کے سوا دیگر نشہ آور اشیاء کا استعمال اس وقت تک قابل سزا نہیں ہے جب تک نشہ نہ ہو جائے ۔

امام ابو حنیفہ کی رائے میں (۱) تازہ انگور[1] کا عرق اگر رکھے رہیں اور اس میں ابال اگر تیزی آجائے اور اس میں جھاگ اٹھ آئیں[2] (۲) یا اسے پکایا جائے اور اس میں دو تہائی سے کم اڑ جائے ۔ (۳) چھوارے اور کشمش کا خیساندہ اگر پکائے بغیر اس میں شدت آجائے ،

---

[1] بدائع الصنائع ، ج ۵ ، ص ۱۱۲ ۔

[2] انگور کا عرق امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک خمر ہے خواہ اس میں جھاگ پیدا ہو یا نہ ہو ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خمر ہیں۔ لیکن اگر عرق انگور پکایا گیا اور اس کا دو تہائی اڑ گیا (۲) کشمش اور چھوارے کا خیسانده پکالیا گیا اگرچہ اس کا دو تہائی نہیں سوکھا اور (۳) گندم، جو اور مکئی وغیرہ کی نبیذ خواہ خیسانده ہو یا پکالیا گیا ہو تو یہ مسکر ہیں[1] اور ان کے صرف پینے پر سزا نہیں ہے بلکہ نشہ ہو جانے پر سزا ہے۔

تمام اقسام کی مخدرات (سن کر دینے والی اشیاء) جیسے بھنگ اور دھتورہ وغیرہ کا حکم وہی ہے جو مسکر شئے کا ہے مگر ان کے استعمال پر سزائے حد جاری نہیں ہو گی کیونکہ نزاع حد خمر اور سکر کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لیے حد جیسی شدید سزا قیاساً جاری نہیں کی جائے گی چنانچہ باتفاق ائمہ مخدرات کی سزا تعزیر ہے[2]

سکر کی تعریف :۔ سکر کی تعریف یہ ہے کہ خمر وغیرہ کے استعمال سے عقل غائب ہو جائے اور سکران (مدہوش) وہ انسان متصور ہو گا جس کی عقل مفقود ہو جائے۔ وہ تھوڑی بہت بات بھی نہ سمجھے، اور اسے زمین و آسمان اور مرد و عورت میں تمیز باقی نہ رہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔[3] جبکہ امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کی رائے میں سکران (مدہوش) وہ ہے جس کی گفتگو میں ہذیان غالب آجائے کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ۔ (النساء: ۴۳)

اے ایمان والو! نماز کے قریب نہ جاؤ، اس حال میں کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ تم جو کچھ منہ سے کہتے ہو اسے سمجھنے لگو۔

اس لیے جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے وہ سکران ہے۔ باقی تمام ائمہ کی بھی یہی رائے ہے[4]

۴۰۷ سکر اور فوجداری مسئولیت :۔

مسالک اربعہ کی راجح رائے یہی ہے کہ مدہوش آدمی (سکران) کو اگر

---

[1] المغنی، ج ۱۰، ص ۳۲۷۔

[2] امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس تعریف میں تمام مسکرات اور مخدرات شامل ہیں۔

[3] بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۱۸۔

[4] المغنی، ج ۱۰، ص ۲۳۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جبراً نشہ آور شئے پلادی جائے، یا وہ اپنے اختیار سے پیئے مگر اسے علم نہ ہو کہ یہ مشروب نشہ آور ہے یا اس نے بطور دوا پیا ہو اور نشہ ہو جائے۔ اس حالت میں اسے ارتکاب جرم پر سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی حالت میں جرم کیا ہے جب اس کی عقل زائل ہو چکی ہے اس لیے اس کا حکم مجنوں اور نائم کی طرح ہو گا۔

حالت اضطرار بھی حالت اکراہ کے ساتھ ملحق ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اچھو دور کرنے کے لیے دوسرا مشروب نہ ہونے پر شراب پی لی اور اسے علم بھی تھا کہ یہ شراب ہے اور اسے نشہ ہو گیا اور دوران نشہ اس نے ارتکاب جرم کیا تو اس پر سزا نہیں ہے کیونکہ وہ شراب پینے پر مجبور تھا۔ البتہ جو شخص اپنے اختیار سے اور بغیر کسی عذر کے مُسکر استعمال کرے یا بلا ضرورت دواءً استعمال کرے اور اس سے نشہ ہو جائے تو وہ ہر اس جرم پر مسئول ہو گا جو وہ نشہ کے دوران کرے گا خواہ عمداً کرے یا خطأً، اور اسے اس جرم کی سزا ملے گی، کیونکہ اس نے خود اپنی عقل زائل کی ہے اور ایک ایسے سبب سے کی ہے جو بذات خود جرم ہے اس لیے اسے سزا دی جائے گی تاکہ اسے تنبیہ ہو جائے اور اس لیے بھی سزا دینا ضروری ہے کہ اگر اس صورت میں سزا ساقط کر دی جائے تو ہر جرائم پسند شخص شراب پی کر جرم کرے گا اور سزا سے مستثنیٰ ہو جائے گا۔

مسالک اربعہ میں ایک مرجوح رائے بھی ہے[1]۔ بلکہ یہ ایک متروک رائے ہے، وہ یہ کہ سکران اپنے تصرفات پر بالکل مسئول نہیں ہے خواہ اس نے نشہ آور شئے مجبوراً استعمال کی ہو یا اپنے اختیار سے کی ہو یا اسے پتہ نہ ہو کہ یہ مسکر ہے۔ کیونکہ ارتکاب جرم کے

---

[1] المغنی، ج ۹، ص ۳۵۸۔ و ج ۱۰، ص ۳۲۵۔ بعد۔
مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۱۷۔
تبصرۃ الحکام ج ۲، ص ۲۲۷۔
تحفۃ المحتاج، ج ۴ ص ۱۱۸۔
المہذب، ج ۲، ص ۸۲، ۱۸۵، ۲۰۴۔
البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۵۔
شرح فتح القدیر، ج ۴، ص ۱۷۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقت اس کی عقل موجود نہیں تھی اور چونکہ ادراک فوجداری مسئولیت کی اساس ہے اس لیے ادراک کے عدم وجود کی صورت میں مسئولیت بھی ختم ہو جائے گی۔ سب سے پہلے یہ رائے حضرت عثمانؓ نے اختیار کی، یہی امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے اور ہر مسلک کے چند فقہاء نے بھی اس رائے کو اختیار کیا ہے مگر بہر حال یہ رائے متروک ہے۔

۴۰۹۔ سکر اور دیوانی مسئولیت:۔

سکران (مدہوش)، اپنے افعال پر دیوانی طور پر مسئول ہے اگرچہ نشہ میں ہونے کی بناء پر سزا معاف ہے اس لیے کہ سکر ان سے دیوانی مسئولیت کسی حال میں بھی ختم نہیں ہوتی کیونکہ جان و مال محفوظ ہیں یعنی شرعاً محترم ہیں اور شرعی عذر سے محل کا تحفظ ختم نہیں ہوتا۔ یعنی سکر سے عدم ادراک پیدا ہو جانے کی بناء پر سزا کا ختم ہو جانا اس کی اس دیوانی مسئولیت کو ختم نہیں کرتا کہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو جو نقصانات ہوتے ہیں وہ ان کا تاوان دے۔ کیونکہ عدم ادراک رفع عقاب کا سبب تو ہے مگر جان و مال کے رائگاں قرار دینے کا سبب نہیں ہے

۴۱۰۔ شریعت اور قوانین:۔

ماہرین قوانین کی آراء شریعت اسلامیہ کے فقہاء کی آراء کے مطابق ہیں اور ان میں سے ماہرین کی بہت کم تعداد اس رائے کی حامل ہے جو شریعت میں مرجوح رائے ہے کہ حالت نشہ میں جو بھی جرائم ارتکاب کیے جائیں گے ان پر کسی بھی صورت میں سزا نہیں دی جائے گی۔ مگر ماہرین کی اکثریت اس رائے کی قائل ہے جو شریعت میں راجح رائے ہے کہ اگر مجرم نے حالت جبر میں یا لاعلمی کی حالت میں نشہ استعمال کیا اور پھر حالت نشہ میں ارتکاب جرم کیا تو اس پر سزا نہیں ہے، لیکن اگر اس نے نشہ اپنے اختیار سے استعمال کیا تو اثنائے سکر وہ جو جرم بھی کریگا وہ قابل سزا ہے۔

مصری قانون کی نص شریعت اسلامیہ کی راجح رائے سے پوری طرح ہم آہنگ ہے

چنانچہ مصری قانون کی رو سے اگر کسی شخص نے جبراً یا لاعلمی کی حالت میں نشہ آور اشیاء استعمال کیں اور فقدان شعور کی حالت میں ارتکاب جرم کیا تو اس پر سزا نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم سوم

جنون

۱۱۴- تمہید :-

اگر انسان صاحب ادراک اور اختیار ہو تو وہ شریعت کی نظر میں مکلف ہے یعنی فوجداری طور پر مسئول ہے اور اگر ادراک و اختیار میں سے کوئی ایک امر موجود نہ ہو تو تکلیف (ذمہ داری) ختم ہو جاتی ہے۔ مکلف کے صاحب ادراک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنی عقلی صلاحیتوں کو کام میں لاسکتا ہو، چنانچہ اگر کسی بیماری مرض یا جنون کی بنا پر اس کی عقل متاثر ہو تو وہ فاقد الادراک (ادراک نہ رکھنے والا) متصور ہو گا۔

بچے جب پیدا ہوتے ہیں تو ان میں ادراک کی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں مگر بعض بچوں میں پیدائش کے وقت ہی سے عقلی قوتیں مفقود ہوتی ہیں، نیز بالعموم بچوں کی جسمانی نشوونما کے ساتھ ان کی عقلی قوتیں بھی نشوونما پاتی رہتی ہیں، مگر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی وبائی بیماری یا کسی مرض کی بنا پر بچے کی عقلی صلاحیتیں اس کے جسم کے ساتھ ساتھ نشوونما نہیں پاتیں بلکہ ایک جگہ ٹھہر کر سکڑ جاتی ہیں۔ اور انسان کے بالغ ہونے کے بعد بھی یہ ہو سکتا ہے کہ کسی بیماری یا صدمے وغیرہ سے اس کی عقلی قوتیں مفلوج ہو کر رہ جائیں۔ اس لیے یہ سمجھنا چاہیئے کہ عقلی قوتوں کے فقدان اور ضیاع کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔

عقلی قوتوں کے فقدان کی متعدد صورتیں ہیں۔ چنانچہ کبھی عقلی قوتیں تمام کی تمام اور تسلسل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ مفقود ہو جاتی ہیں، فقہاء کرام کی اصطلاح میں اس کو جنون مطلق رکامل جنون) کہتے ہیں، کبھی عقلی صلاحیتیں پوری مفقود ہو جاتی ہیں مگر یہ فقدان غیر مسلسل ہوتا ہے اس کو جنون منقطع کہتے ہیں۔ اور کبھی عقلی صلاحیتوں کا فقدان جزئی ہوتا ہے کہ انسان کی ایک خاص موضوع میں عقل غائب ہو جاتی ہے مگر اس کے علاوہ دیگر امور میں اس کا ادراک باقی رہتا ہے اسے جنون جزئی کہتے ہیں یہ صورت بھی ہوتی ہے کہ عقلی قوتیں بتمامہ مفقود نہیں ہوتیں بلکہ غیر معمولی طور پر کمزور ہو جاتی ہیں اس صورت میں ادراک بالکلیہ ختم نہیں ہوتا مگر وہ عام سمجھدار لوگوں کے ادراک سے فروتر ہوتا ہے، اس کو باؤلا پن اور بیوقوفی کہا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا صورتوں کے علاوہ عقلی صلاحیتوں کے فقدان کی اور بھی صورتیں ہیں، جن میں سے ہر صورت کے جداگانہ نام ہیں مگر تمام صورتوں کی اساس انسان کا صلاحیت ادراک کھو دینا ہے اور ان تمام صورتوں کا اپنے متعدد مظاہر اور مختلف ناموں کے ساتھ حکم یہی ہے کہ جہاں جہاں ادراک مفقود ہو گا فوجداری مسئولیت بھی ختم ہو جائے گی اور اگر ادراک ختم نہیں ہوا تو فوجداری مسئولیت بھی ختم نہیں ہو گی۔

۴۱۲ - جنون کی تعریف :-

گذشتہ بیان کی روشنی میں ہم جنون کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ جنون عقل کے زائل ہو جانے، اس میں خلل واقع ہونے اور اس کے کمزور ہو جانے کو کہتے ہیں۔ یہ تعریف جنون، باؤلے پن اور دیگر ایسے حالات پر مشتمل ہے جن میں بیماری یا کسی نفسیاتی کیفیت کی بنا پر صلاحیت ادراک ختم ہو گئی ہو۔

۴۱۳ - جنون مطلق :-

اگر کوئی شخص مطلقاً کسی بات کو نہ سمجھ سکے یا اس کا جنون کلی اور مسلسل ہو تو وہ جنون مطلق ہے، خواہ یہ جنون پیدائش کے وقت سے موجود ہو یا عمر کے کسی اور حصے میں طاری ہوا ہو، اس جنون کو جنون مطلق اس لیئے کہتے ہیں کہ یہ مجنون کے تمام اوقات پر چھایا رہتا ہے یا اس لیئے کہ یہ جنون کلی ہوتا ہے اور اس میں مجنون کسی بات کو نہیں سمجھتا۔ جس مجنون کو جنون مطبق ہو بعض فقہاء اس کو مجنون مغلوب کہتے ہیں مگر بعض دیگر فقہاء کی رائے میں مجنون مغلوب وہ ہے جس کا جنون مسلسل ہو، خواہ جنون کلی ہو کہ وہ کسی بات کو بھی نہ سمجھ سکے یا جنون جزئی ہو کہ بعض اشیاء کو سمجھتا ہو اور بعض کو نہ سمجھتا ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۴۱۴- جنون منقطع :-

جنون منقطع یہ ہے کہ مجنون حالت جنون میں کسی بات کو نہ سمجھے مگر اس کا جنون مسلسل نہ ہو بلکہ کبھی طاری ہو جاتا ہو اور کبھی منقطع ہو جاتا ہو، اور جب طاری ہو جائے تو مجنون کی عقل بتمامہ مفقود ہو جائے اور جب ختم ہو جائے تو عقل واپس آ جائے۔ اس طرح دراصل جنون منقطع جنون مطلق ہی ہے البتہ صرف جنون کے تسلسل کا فرق ہے۔ چونکہ جنون منقطع کی موجودگی میں بھی انسان کا ادراک ختم ہو جاتا ہے اس لیئے حالت جنون میں وہ مسئول نہیں ہے اور جب جنون ختم ہو جائے اور ادراک لوٹ آئے تو اس حالت افاقہ میں وہ جن جرائم کا ارتکاب کرے گا ان پر مسئول ہو گا، بخلاف مجنون مطلق کے کہ اس میں مجنون فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے اس لیئے کہ یہ جنون تام اور مسلسل ہے۔

اگر مجنون منقطع کو جزئی افاقہ ہو جائے کہ وہ بعض حالات میں پورا ادراک نہ کرتا ہو اور ان حالات کے علاوہ اسے مکمل ادراک حاصل ہو تو جزئی افاقہ میں اس کا حکم وہی ہے جو اس مجنون کا ہے جو جنون جزئی میں مبتلا ہو۔

اگر مجنون منقطع کو افاقہ ہو جائے مگر اس افاقے میں اس کا ادراک کمزور ہو تو اس حالت میں اس کا حکم معتوہ (بیوقوف) کا ہے۔

۴۱۵- جنون جزئی :-

اگر جنون کلی نہ ہو بلکہ مجنون کی سوچ کے کسی ایک یا کئی پہلوؤں پر مقصور ہو کہ اس پہلو یا ان پہلوؤں میں تو اس کا ادراک مفقود ہو مگر اس کے علاوہ امور میں ادراک موجود ہو تو یہ جنون جزئی ہے۔

مجنون جزئی فوجداری طور پر ان امور میں مسئول ہے جن کا اسے ادراک موجود ہے اور جن امور کا اسے ادراک موجود نہیں ہے ان میں وہ مسئول نہیں ہے۔

کبھی جنون جزئی منقطع ہوتا ہے کہ مریض پر کسی وقت طاری ہو جاتا ہے اور کسی وقت ختم ہو جاتا ہے۔ جنون کے نہ ہونے اور حالت افاقہ ہونے کی صورت میں مریض اپنے ارتکاب جرم پر مسئول ہے۔ بسا اوقات جنون جزئی مسلسل بھی ہو جاتا ہے اور اس حالت میں مبتلا مجنون کو فقہاء مجنون مغلوب کہتے ہیں، یعنی جس کا جنون مسلسل ہو، خواہ جزئی ہو یا کلی۔ ظاہر ہے اس سلسلے میں نام کی کوئی اہمیت نہیں ہے بلکہ مسئولیت کے انعدام کا تعلق ادراک کے فقدان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر ہے چنانچہ مجنون اسی وقت غیر مسئول ہوگا جب ادراک باقی نہ رہے۔

۴۱۶ - بیوقوفی - (عَتَہ)

فقہاء کرام کے یہاں بیوقوف کی تعریف یہ ہے کہ جو شخص کم عقل ہو، اس کی گفتگو غیر مربوط ہو اور اس کا عمل تدبیر سے خالی ہو۔ خواہ یہ کیفیت پیدائش کے وقت سے موجود ہو یا بعد میں کسی مرض کی بناء پر طاری ہوگئی ہو۔ گویا بیوقوفی جنون کا ایک کمتر درجہ ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ جنون میں عقل بالکلیہ زائل اور مختل ہو جاتی ہے جبکہ بیوقوفی میں عقل کی کمی واقع ہوتی ہے اور اس کمی کے اگرچہ مختلف درجے ہوتے ہیں مگر کسی بھی درجے میں بیوقوف آدمی کا درجہ ادراک عام عقلمند لوگوں کے درجہ ادراک کے مساوی نہیں ہوتا۔

اکثر فقہاء تسلیم کرتے ہیں کہ بیوقوفی بھی جنون کی ایک قسم ہے اور بیوقوفوں میں اگرچہ درجہ ادراک مختلف ہوتا ہے مگر وہ باتمیز بچے (صبی ممیز) کی حالت سے نہیں نکلتے۔ مگر بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کچھ بیوقوف بلحاظ ادراک باتمیز بچے کے درجے میں ہوتے ہیں اور کچھ ناسمجھ بچوں کے درجے میں ہوتے ہیں۔ گویا اس رائے کے حامل فقہاء کے نزدیک جنون اور بیوقوفی کے کمتر درجے میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی لیئے ان فقہاء نے ان دونوں میں یہ فرق بیان کیا کہ جنون میں اضطراب اور ہیجان بھی ہوتا ہے جبکہ عَتَہ (بیوقوفی) میں مریض پہ سکون ہوتا ہے۔

ان میں سے کسی بھی رائے کو درست خیال کر لیا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ واقعی حقیقتوں کے نام ہیں اور اعتبار اصل حقیقت کا ہے نہ کہ اس کے نام کا۔ اور وہ حقیقت یہ ہے کہ فاقد ادراک سزا سے مستثنیٰ ہے، خواہ اس کا نام معتوہ (بیوقوف) ہو یا مجنون ہو یا کوئی اور نام ہو۔

۴۱۷ - مرگی اور ہسٹریا (Hysteria) وغیرہ

بعض اعصابی بیماریوں میں بھی مریض کا شعور اور اختیار ختم ہو جاتا ہے اور ان کا ادراک معدوم ہو جاتا ہے ایسی صورت میں ایسی حرکات، اعمال اور اقوال ان سے سرزد ہوتے ہیں جن کو نہ وہ سمجھتے ہیں اور نہ ان کی حقیقت سے آگاہ ہوتے ہیں۔ فقہاء کرام نے خصوصیت کے ساتھ اس قسم کی مریضانہ کیفیتوں پہ گفتگو نہیں کی ہے اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس وقت نفسیاتی اور طبی علوم نے اس قدر ترقی نہیں کی تھی جس قدر کہ آج کر چکے ہیں۔ مگر قواعد شریعت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی روشنی میں ان مریضانہ کیفیتوں کا حکم معلوم کر لینا دشوار نہیں ہے۔

مرگی کے مریض پر تشنجی دورے پڑتے ہیں اور اس کا ادراک و اختیار مفقود ہو جاتا ہے اور اس صورت میں اس سے ایسے اعمال سرزد ہو سکتے ہیں، جن کا اسے افاقہ ہو جانے کے بعد بھی احساس نہ ہو کہ اس نے کیا کیا ہے۔

ہسٹریا کے مریض پر تشنجی دورے آتے ہیں جن میں وہ بے سمجھے ہذیان بکتا ہے۔ جبکہ مالیخولیا کا مریض ایسے تصور قائم کرتا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اور ان تصورات کے زیر اثر بلا جواز امور کا ارتکاب کر لیتا ہے۔

غرض ان مریضوں اور ایسی ہی دیگر صورتوں کا حکم وہی ہے جو مجنون کا ہے بشرطیکہ ارتکاب جرم کے وقت ان کا ادراک مفقود ہو یا ان کا ادراک معتوہ (بیوقوف) کے درجے میں کمزور ہو۔ اور اگر ان مریضوں کا وقت ارتکاب جرم ادراک و اختیار مفقود نہیں ہے تو یہ فوجداری طور پر مسئول ہیں:۔

۸۱۴۔ ذہن پر غلط تصورات کا تسلط :۔

ذہن پر غلط تصورات کے مسلط ہو جانے کی کیفیت بھی جنون کے ساتھ ملحق ہے، یہ ایک مریضانہ کیفیت ہے جو ضعف اعصاب سے یا وراثت سے رونما ہوتی ہے اور انسان کے ذہن پر ایک تصور اس قدر چھا جاتا ہے کہ وہ اس کے زیر اثر کوئی خاص فعل کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی شخص یہ سمجھ لیتا ہے کہ وہ مظلوم ہے اور اسے کچھ لوگ قتل کرنا یا زہر دینا چاہتے ہیں تو اس کے ذہن میں شدید جذبہ بیدار ہوتا ہے کہ جو لوگ اسے قتل کرنا چاہتے ہیں وہ خود انہیں قتل کر دے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی شخص کے ذہن پر یہ غلط تصور مسلط نہیں ہوتا بلکہ اس کا سرکش جبلی میلان اسے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور کر دیتا ہے۔

اس قسم کے مریضوں کا حکم یہ ہے کہ یہ بھی مجنون کے ساتھ ملحق ہیں اب اگر یہ ایسی صورت میں کوئی فعل انجام دیتے ہیں کہ ان میں ادراک مفقود ہے یا ان کا ادراک اس قدر کمزور ہے کہ معتوہ کے درجے پر پہنچ گیا ہے تو وہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہیں۔

۸۱۹۔ شیزوفرینیا :۔ (Schizophrenia)

اس مریضانہ کیفیت میں مبتلا شخص بعض اوقات اپنے آپ کو اپنے معمولی مظہر کے برخلاف ظاہر کرتا ہے اور اس صورت میں اس کے افکار و مشاعر تبدیل ہو جاتے ہیں یہاں تک

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ چہرے کی کیفیات تک بدل جاتی ہیں۔ ایسی صورت میں اس سے ایسے افعال سرزد ہوتے جو وہ عام حالات (Normal) میں نہیں کرتا اور جب اس کی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے تو اسے کچھ یاد نہیں رہتا بلکہ اپنی صحیح حالت میں واپس آ جاتا ہے۔

اس کیفیت کو بھی جنون کے ساتھ ملحق کرنا چاہیئے کیونکہ اس صورت میں بھی وقت ارتکاب جرم ادراک موجود نہیں ہے۔

۴۲۰۔ ضعف تمییز:۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن میں مجنون اور معتوہ سے زیادہ ادراک موجود ہوتا ہے مگر ایسا ادراک نہیں ہوتا جیساکہ ایک مکمل انسان میں ہونا چاہیئے۔ اور اس کمزور ادراک کی بنا پر وہ کسی فعل کی جانب تیزی سے سبقت کرتے ہیں مگر ارتکاب جرم کے وقت ان میں اپنے فعل کا ادراک اور تمییز بھی موجود ہوتی ہے۔ قوانین شریعت کی رو سے یہ کمزور ادراک سزا سے مستثنیٰ نہیں کرتا جیساکہ جدید مروجہ قوانین میں بھی کمزور ادراک کے حامل لوگ سزا سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ البتہ بعض ماہرین فاعل کو معذور خیال کرتے ہوئے تخفیف سزا کے قائل ہیں مگر دیگر ماہرین سزا میں شدت کے قائل ہیں تاکہ سخت سزا اس قسم کے لوگوں کو ارتکاب جرم سے باز رکھے۔ قواعد شریعت کے مطابق تعزیراتی سزاؤں میں تخفیف ہو سکتی ہے مگر حدود و قصاص میں نہ تخفیف ہو سکتی ہے اور نہ انہیں تبدیل کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ جرائم انتہائی شدید ہیں اور اشخاص اور امن جماعت اور نظام جماعت سے ان کا گہرا تعلق ہے۔

۴۲۱۔ گونگے بہرے انسان:۔

گونگے بہرے انسان اپنے جرائم کے بارے میں فوجداری طور پر مسئول ہیں، بشرطیکہ وقت ارتکاب جرم ان میں ادراک و اختیار موجود ہو، اگر ان کی حالت ان کے ادراک پر اس حد تک اثر انداز ہو جائے کہ انہیں مجنون اور معتوہ کے درجے میں تصور کیا جا سکے تو ان پر مسئولیت نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ گونگے بہرے لوگوں سے حد ساقط ہے اور انہیں صرف تعزیری سزا دی جائے گی، اگرچہ وہ اقرار جرم بھی کر لیں، کیونکہ گونگا بہرا ہونا شبہ ہے، اور ان کا اقرار جرم اشارے سے ہوتا ہے مگر ہو سکتا ہے اشارے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے کوئی اور مفہوم مراد ہو، نیز یہ کہ اگر وہ بول سکتے تو انہیں الزام کو رد کرنے اور شاہدوں (گواہوں) پر جرح کرنے کا اختیار ہوتا۔ امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کی رائے اس کے برخلاف ہے چنانچہ یہ ائمہ گونگے بہرے کے اشارے کو درست تسلیم کرتے ہیں اور سقوط حد کے قائل نہیں ہیں۔

۲۲۴۔ حرکت نومیہ:۔

بعض اشخاص غیر شعوری طور پہ سوتے ہوئے کوئی فعل انجام دیتے ہیں اور ان کی یہ حرکات ان حرکات کی تردید ہوتی ہیں جو وہ عالم بیداری میں کرتے ہیں مگر کبھی وہ عالم خواب میں ایسی حرکت کرتے ہیں جس کا عالم بیداری کے اعمال سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

سائنسی نقطۂ نظر سے عالم خواب میں چلنے پھرنے یا کچھ کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ انسان کی تمام صلاحیتیں نیند سے متاثر نہیں ہوتیں بلکہ بعض صلاحیتیں کسی نہ کسی درجے میں بیدار رہتی ہیں۔ اور کبھی یہ صلاحیتیں غیر معمولی طور پہ بیدار رہتی ہیں اور اس صورت میں سونے والا ایسے اعمال انجام دے لیتا ہے جن کا اسے پتہ بھی نہیں چلتا اور جب یہ حالت ختم ہو جاتی ہے تو پھر اپنی طبعی حالت پہ آجاتا ہے اور بیدار ہونے کے بعد اسے احساس بھی نہیں ہوتا کہ عالم خواب میں وہ کیا کرتا رہا ہے۔

شریعت اسلامیہ میں ایک عمومی اصول یہ ہے کہ نائم (سونے والے) پر سزا نہیں ہے کیونکہ ارشاد نبوت ہے:

"تین افراد کے اعمال نہیں لکھے جاتے، سونے والے کے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے، بچے کے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور مجنون کے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو جائے۔"

اگرچہ حدیث میں حالت نوم اور حالت جنون کو ایک ساتھ بیان کر کے ان کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے مگر فقہاء کرام حالت نوم کو اکراہ کے ساتھ ملحق کرتے ہیں، جنون کے ساتھ ملحق نہیں کرتے، اور شاید اس کی حکمت یہ ہے کہ نائم (متیقظ) خواب میں جاگنے والے) میں ادراک تو موجود ہے مگر اختیار موجود نہیں ہے، کیونکہ وقت عمل اس کے اپنے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا مگر اس کا ادراک موجود ہوتا ہے کیونکہ وہ ناسمجھی کے کام نہیں کرتا بلکہ اسے مفید اور غیر مفید امور کی تمیز ہوتی ہے اور نقصان دہ امور سے اجتناب کرتا ہے۔

مروجہ قوانین کے ماہرین اس حالت کو جنون کے ساتھ بیان کرتے ہیں، ان کی اساس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ ہے کہ نائم کا ادراک اور اختیار دونوں مفقود ہوتے ہیں اور اس کے میلانات اس کے عضلات کو حرکت دیتے ہیں مگر وہ خود اپنے عمل کو نہ دیکھتا ہے اور نہ سمجھتا ہے۔

میری اپنی رائے یہ ہے کہ اگر یہ بات درست بھی ہو کہ نائم میں ادراک مفقود ہو جاتا ہے پھر بھی اس کیفیت کو اکراہ کے ساتھ ملحق کرنا زیادہ مطابق عقل ہے بہ نسبت اس کے کہ اسے جنون کے ساتھ ملحق کیا جائے۔ کیونکہ مکرہ ارادہ و ادراک موجود ہونے کے باوجود اپنی عقل اور ارادے سے کام نہیں کرتا بلکہ وہ دوسرے کی عقل اور ارادے سے متاثر ہو کر یہ فعل کرتا ہے اور خارجی مادی قوت اسے حرکت دیتی ہے تو اس کی عقل وارادہ اسے مفید نہیں ہوتے۔ اسی طرح نائم متیقظ (عالم خواب میں حرکت کرنیوالا) بھی مکرہ سے مشابہ ہے کہ اس میں ادراک واختیار موجود ہے مگر حرکت نومی میں یہ دونوں اس کے لیئے غیر مفید ہیں۔

بہر حال اس مسئلے میں شریعت اسلامیہ اور مروجہ قوانین میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اکراہ اور جنون سے شریعت میں بھی سزا ختم ہو جاتی ہے اور قوانین میں بھی، اس لیئے نائم کو خواہ مکرہ سمجھا جائے یا مجنون بہر صورت اس کے ان جرائم پہ سزا نہیں ہے جن کا وہ حالت خواب میں ارتکاب کرے۔

۴۲۴۔ مسمریزم (مقناطیسی نیند):-

مصنوعی نیند کی ایک صورت ہے جس میں ایک شخص عمل تنویم کرنے والے کے اس طرح زیر اثر آجاتا ہے کہ اس عمل کے دوران یا اس کے بعد عمل کرنے والا معمول کو جو بھی حکم دے وہ اسے غیر شعوری طور پہ اور بالکل مشینی انداز میں انجام دیتا ہے۔ اور وہ عمل کرنیوالے کے حکم کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا۔ اگرچہ ابھی تک یقینی طور پہ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ عمل تنویم کے دوران معمول پہ کیا کیفیت طاری ہوتی ہے مگر بعض اطباء کا خیال ہے کہ معمول حکم جرم کی خلاف ورزی کر سکتا ہے۔

اس حالت پہ اگر قواعد شریعت کی تطبیق کی جائے، تو اس عمل تنویم کو طبعی نوم کے ساتھ ملحق کرنا چاہیئے۔ اس لیئے معمول مکرہ ہے اور حالت اکراہ میں سزا نہیں ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ عمل تنویم کو جنون کے ساتھ ملحق کرنا دشوار ہے کیونکہ مصنوعی نیند سے ادراک ختم نہیں ہوتا صرف اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

بیشتر ماہرین قانون کی رائے اس ضمن میں شریعت اسلامیہ کے مطابق ہے کہ وہ عمل تنویم کو اکراہ خیال کرتے ہیں اگرچہ وہ اس پہ گفتگو جنون پہ گفتگو کے ذیل میں کرتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

عمل تنویم کا یہ حکم بایں صورت ہے کہ معمول کو جبراً معمول بنایا گیا ہو۔ یا عمل تنویم سے قبل معمول کا ارتکاب جرم کے بارے میں کوئی ارادہ نہ ہو۔ لیکن اگر معلوم ہو کہ عامل کا مقصد اسے ارتکاب جرم کی جانب متوجہ کرنا اور آمادہ کرنا ہے اور اس کے باوجود وہ عمل تنویم کو قبول کرے تو وہ ارتکاب جرم کے متعمد متصور کیا جائے گا اور اس تنویم کو ایک وسیلہ سمجھا جائے گا اور وہ شریعت کے عام اصولوں کے مطابق مسئول ہوگا، اس ضمن میں مروجہ قوانین بھی شریعت اسلامیہ سے متفق ہیں۔

۴۲۴۔ جذبات کی برانگیختگی :۔

ادراک و اختیار کی موجودگی میں جو انسان ارتکاب جرم کرے وہ اس جرم کے بارے میں فوجداری طور پر مسئول ہے خواہ اس نے ارتکاب جرم کسی شدید جذبے کے زیر اثر کیا ہو اور خواہ اس کا یہ جذبہ شائستہ ہو یا کوئی سفلی میلان ہو۔ اس لیئے اگر کسی نے جذبہ انتقام کی شدت کے زیر اثر یا کسی دوسرے شخص کو انتہائی برا محسوس کرتے ہوئے ارتکاب قتل کیا تو وہ باب قتل میں مسئول ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص کسی سے شدید محبت رکھتا ہو اور وہ اسے اس کے آلام و مصائب سے نجات دلانے کے لیئے قتل کر دے تو بھی وہ مسئول ہے غرض جذبات کی شدت خواہ کسی بھی درجے پر پہنچ جائے، مرتکب جرم فوجداری طور پر مسئول ہے۔ البتہ اگر تعزیری سزا ہو تو اس میں شدید جذبہ شریعت کی نظر میں مؤثر ہو سکتا ہے مگر حدود میں جذبہ شدیدہ نہ مسئولیت پر اثر انداز ہے اور نہ سزا پر۔

شدید غضب اور تنفر شریعت کی نظر میں نہ تو ارتکاب جرم کا جواز بنتا ہے اور نہ فوجداری مسئولیت سے مانع ہے، اگر اس کی کچھ تاثیر ہے تو وہ تعزیری سزا میں ظاہر ہوتی ہے مگر سزائے حد میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے۔

ظلم و اعتداء کے شدید خوف سے بھی فوجداری مسئولیت ختم ہو جاتی ہے بشرطیکہ مدافعت کی حالت شرعی موجود ہو یا اکراہ کی صورت ہو۔

بعض فقہاء کی رائے میں زانی غیر محصن کے قاتل کو سزا معاف ہے اگر اسے حالت ارتکاب میں قتل کیا گیا ہو کیونکہ یہ اشتعال اور تنفر کی حالت ہے مگر راجح رائے یہی ہے کہ یہاں قتل کے جواز کی علت تغییر منکر ہے چونکہ تغییر منکر کرنے والا اپنے ایک فرض کو انجام دیتا ہے اس لیئے یہ فعل اس کے لیئے جائز ہے[1]

[1] تبصرۃ الحکام، ج ۲، ص ۱۲۹۔ البحر الرائق، ج ۵، ص ۴۱، المغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۳ و بعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شریعت اسلامیہ میں شدید جذبات کی فوجداری مسئولیت پہ تاثیر بیان کر دی گئی جبکہ مروجہ قوانین میں اصول یہ ہے کہ شدید جذبات کا فوجداری مسئولیت پہ کوئی اثر نہیں ہوتا البتہ اگر عدالت محسوس کرے تو یہ جذبات سزا کی تخفیف کا سبب بن سکتے ہیں۔ مگر بعض قوانین حالت اشتعال کو قانونی عذر مانتے ہیں، جیسے فرانسیسی قانون جرائم قتل اور ضرب میں اشتعال کو بطور عذر تسلیم کرتا ہے اور جیسے مصری قانون حالت ارتکاب زنا کو شوہر کے لیئے عذر خیال کرتا ہے کہ وہ اپنی بیوی اور اس کے آشنا کو قتل کر دے۔

۴۲۵۔ جنون کا حکم :۔ جنون کا حکم اس لحاظ سے مختلف ہوتا ہے کہ آیا جنون اور جرم کا زمانہ ایک ہے یا جنون ارتکاب جرم کے بعد طاری ہوا ہے۔

۴۲۶۔ جرم کے ہم زمانہ جنون کا حکم :۔ اگر جنون اور جرم کا زمانہ ایک ہو تو مجرم سے سزا مرتفع ہو جاتی ہے کیونکہ مجرم میں وقت ارتکاب جرم ادراک موجود نہیں ہے۔ جنون سے فعل ممنوع جائز نہیں ہوتا بلکہ فاعل سے سزا مرتفع ہو جاتی ہے۔ اس رائے پر تمام فقہاء بھی متفق ہیں اور مروجہ قوانین بھی اسی امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ جنون کی وجہ سے فعل ممنوع جائز نہیں ہوتا البتہ اس کی سزا ختم ہو جاتی ہے۔ مصری قانون کی دفعہ تو اس سلسلہ میں واضح ہے جس میں بتا دیا گیا ہے کہ اگر جنون یا دماغی بیماری کی بناء پر کسی شخص کا شعور و اختیار ختم ہو گیا ہو اور وہ اس حالت میں ارتکاب جرم کرے تو اس پہ کوئی سزا نہیں ہے[1]

مجنون کی دیوانی مسئولیت : مجنون اور جو لوگ مجنون کے حکم میں ہوں، ان کا فوجداری مسئولیت سے بری قرار دیا جانا انہیں دیوانی مسئولیت سے بری نہیں کرتا، کیونکہ لوگوں کے جان و مال محفوظ ہیں اور اعذار شرعیہ سے یہ تحفظ ختم نہیں ہوتا، اس لیئے اگر مجرم ایسا عذر شرعی رکھتا ہے جس کی بناء پر وہ سزا سے مستثنیٰ قرار دیا جا سکے تو اس کا یہ عذر اس کے ان نقصانات کے سلسلے میں جو اس کے فعل سے رونما ہوئے ہیں حق غیر پہ اثر انداز نہیں ہوتا۔ کیونکہ فعل تو بدستور ممنوع ہے اور اگر جنون کی بناء پر مجنون سزا کا اہل نہیں رہتا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ مجرم کی مال کے مالک ہونے اور اس میں تصرف کرنے کی اہلیت ختم ہو گئی اور جب یہ اہلیت اس میں موجود ہے تو اس پہ دیوانی مسئولیت جو فی الحقیقت ایک مالی مسئولیت ہے ضرور لازم آنی چاہیئے۔

---

[1] قانون عقوبات، مادہ ۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مجنون کی دیوانی مسئولیت کی حدود: فقہاء کرام اس پر متفق ہیں کہ مجنون اپنے افعال کا ضامن ہے یعنی دیوانی طور پر مسئول ہے۔ اس لیئے اس پر لازم ہے کہ اس کے جرم سے کسی کا جو کچھ نقصان ہو وہ اس کا پورا پورا معاوضہ ادا کرے۔ اس بات کے مسلمہ ہونے کے باوجود فقہاء کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جرائم قتل اور جرح میں مجنون کی دیوانی مسئولیت کی حدود کیا ہیں؟

اور اس اختلاف کی اساس مجنون کے جرائم کی کیفیت کا اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ مجنون کے عمد کو خطا قرار دیتے ہیں کیونکہ مجنون اپنے فعل کا صحیح قصد نہیں کرتا اور جب اس کا فعل مقصود نہیں ہے تو عمد بھی نہیں ہوتا بلکہ خطا ہی ہوگا[1] جبکہ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مجنون کا عمد، عمد ہی ہے خطا نہیں ہے اور جنون کی بنا پر وہ سزا سے مستثنی تو ہوتا ہے مگر جنون فعل کی کیفیت پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ وہ بالارادہ اس کام کو کرتا ہے اگرچہ اسے اس کا صحیح ادراک نہیں ہوتا[2]

فعل مجنون کی کیفیت کے اس اختلاف کا اثر معاوضہ پر پڑے گا جو مجنون پر لازم ہوگا، کیونکہ جرائم عمد کی دیت بھاری ہے اور وہ جرم عمد کے مرتکب کے اپنے ذاتی مال سے ادا ہوتی ہے، جبکہ جرائم خطا کی دیت ہلکی ہے جو مجرم کے اہل خاندان پوری ادا کرتے ہیں، یا مجرم کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔ چونکہ جرائم قتل و جرح میں معاوضہ کی ادائیگی دیت کی صورت میں ہوتی ہے، اس لیئے یہاں بھی یہی حکم جاری ہوگا۔ اس لیئے امام شافعیؒ اس امر کے قائل ہیں کہ معاوضہ مجنون کے اپنے مال میں سے ہونا چاہیئے کیونکہ وہ مجنون کو عامد قرار دیتے ہیں، اور متعمد کی دیت اس کے مال سے ادا کی جاتی ہے۔ جبکہ باقی ائمہ کے نزدیک معاوضہ مجنون پر اور اس کے اہل خاندان پر لازم آئے گا، کیونکہ وہ اسے عامد کے بجائے مخطی سمجھتے ہیں اور اگر وہ اس کو مخطی ہی رکھ کر اسے سمجھتے ہوئے بھی معاوضہ صرف اس کے مال سے ادا کرنے کو لازم قرار دیں تو جرائم قتل اور جرح میں مجنون کی حیثیت عاقل مخطی سے بھی فروتر ہو جائے گی کیونکہ عاقل مخطی پر جو دیت لازم

---

[1] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۳۲،
بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳۶۔
المغنی، ج ۹، ص ۲۷۵۔

[2] الام، ج ۶، ص ۳۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آتی ہے اس میں اس کی برادری بھی شریک ہوتی ہے۔

۷۲۴۔ شریعت اسلامیہ اور قانون کے درمیان موازنہ!

مصری اور فرانسیسی قوانین اس سلسلے میں شریعت اسلامیہ کے برعکس ہیں اور ان دونوں قوانین میں مجنون کو اس کے جرائم پر دیوانی طور پر مسئول نہیں ٹھہرایا گیا ہے، بلکہ یہ دیوانی مسئولیت اس شخص پر رکھی گئی جو مجنون کی دیکھ بھال کا ذمے دار ہو، مجنون کی دیکھ بھال کا ذمے دار شخص اس لئے مسئول ہے کہ اس نے اس کی نگرانی میں تساہل سے کام لیا ہے اور مجنون اس لئے مسئول نہیں ہے کہ اس میں شعور و اختیار ہی موجود نہیں ہے نیز یہ کہ مسئولیت کے لئے کسی خطار کا ہونا ضروری ہے اور خطار بغیر ارادے کے نہیں ہو سکتی اور ارادہ مجرم میں موجود نہیں ہے۔ یہ بھی ہے کہ مجنون کا نگران اس مال کے سلسلے میں جواب دہ ہے جو مجنون کی وجہ سے دینا پڑا ہے، مجنون سے مطالبہ نہیں کر سکتا، جبکہ عمومی قاعدہ یہی ہے کہ مسئول عن الغیر جو دوسرے کے بارے میں مسئول ہو اس دوسرے سے اس مال کا مطالبہ کر سکتا ہے جو اس نے اس کی طرف سے دیا ہے[1]۔ ماہرین قانون اس ضابطے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اصل خطار مجنون کے نگران کی ہے کہ اس نے اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہے، کیونکہ وہ اس امر کا ذمے دار ہے کہ مجنون کو مضرت رساں افعال سے روکے، مگر اس توجیہ میں تکلف کا عنصر نمایاں ہے۔

دیوانی مسئولیت کے باب میں مصری اور فرانسیسی قوانین کی دفعات کی اساس نظریہ خطا (La Faute) ہے جو ایک روایتی تصور ہے، مگر ایک نیا تصور بھی سامنے آیا ہے جو نظریہ خطرہ (La Theorie Du Risque) کے نام سے موسوم ہے، جو اس روایتی تصور کو مٹا رہا ہے۔ اس نظریے کا مقتضا یہ ہے کہ مجنون دیوانی طور پر مسئول ہے اور اس کے اعمال سے جو نقصان ہوگا اس کو وہ اپنے مال سے ادا کرے گا، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین نے اس نظریے کو اپنا لیا ہے چنانچہ جرمنی کے قانون کے مطابق مجنون کے عمل سے جو نقصان ہوا ہے اس کو وہ اپنی قدرت کے مطابق اپنے مال سے ادا کرے گا اور سوئٹزرلینڈ کا قانون عدالت کو اجازت دیتا ہے کہ وہ کسی غیر مسئول کو فوجداری طور پر اس معاوضے کی کلی یا جزئی ادائیگی کا حکم دے جو اس کے عمل سے نقصان ہوا ہے۔ بلکہ جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین تو مجنون کو اس

---

[1] مصطفیٰ مرعی، المسئولیۃ المدنیۃ، ص ۱۵۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

صورت میں فوجداری اور دیوانی طور پر مسئول قرار دیتے ہیں، جبکہ اس کا ارتکاب کردہ فعل کوئی ایسا فعل ہو جس پر بے توجہی اور تساہل کی بنا پر سزا دی جا سکتی ہو، مثلاً یہ کہ مجنون کا جنون بری عادتوں سے پیدا ہوا ہو جیسے وہ نشے کا عادی ہو یا برے اخلاق میں گرفتار ہو۔ اس صورت میں چونکہ اصلی غلطی موجود ہے اور اسے فاعل کی جانب منسوب کیا جا سکتا ہے اس لیے اسے مسئول قرار دیا جانا درست ہے۔[۱]

گذشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ نظریہ خطر جدید ترین نظریہ ہے اور اس کا میلان مجنون کی دیوانی مسئولیت کی جانب ہے جو عین شریعت اسلامیہ کا ہے بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ وہ بعینہ نظریہ شریعت کے مطابق ہے۔ مگر جدید قوانین نظریہ خطر سے بیسویں صدی میں آ کر متعارف ہوئے ہیں، جبکہ شریعت اسلامیہ اسے آج سے تیرہ سو سال قبل پیش کر چکی ہے۔

۴۲۸۔ جرم کے بعد طاری ہونے والے جنون کا حکم:۔

جرم کے بعد طاری ہونے والے جنون کی دو نوعیتیں ہیں، ایک تو یہ کہ جنون عدالتی فیصلے سے پہلے طاری ہوا ہو، دوم یہ کہ جنون عدالتی فیصلے کے بعد طاری ہوا ہو۔

اس جنون کا حکم جو عدالتی فیصلے سے قبل طاری ہوا:۔ عدالتی فیصلے سے قبل طاری ہونے والا جنون شافعیؒ اور حنبلی مسلک کے فقہاء کے نزدیک عدالتی کارروائی کے اجراء کو موقوف نہیں کرتا، کیونکہ تکلیف وقت ارتکاب جرم شرط ہے اور اس عدالتی کارروائی سے مجنون کی حیثیت بھی متاثر نہیں ہوتی، اس لیے کہ شریعت میں مجرموں کے خلاف کارروائی کی بڑی مضبوط ضمانتیں موجود ہیں۔ غالباً اس رائے کے قائلین ہر بات سے زیادہ واقعیت اور منطق سے متاثر ہیں۔ وہ یہ کہ مجرم نے جرم کیا اور اس جرم کی بنا پر سزا کا مستحق ہو گیا اب اگر اس پر جنون طاری ہو گیا تو یہ جنون اس کے جرم پر عدالتی کارروائی میں مانع نہیں ہے، بشرطیکہ ایسے ذرائع موجود ہوں جن سے اصل حقیقت تک رسائی ہو سکے۔ کیونکہ جنون کا اثر یہی ہو گا کہ مجرم خود اپنا دفاع نہیں کر سکے گا، جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ مجرم کا اپنے دفاع سے عاجز ہونا عدالتی کارروائی میں مانع نہیں ہے، چنانچہ گونگا آدمی اور وہ شخص جس کی ارتکاب جرم کے بعد قوت گویائی جاتی رہے اور جو واضح گفتگو پر قادر نہ ہو، یہ سب ہی اپنے دفاع سے عاجز ہیں مگر ان کے عجز سے عدالتی کارروائی نہیں رکتی، اس لیے مجنون کو ان اشخاص سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور اس کی عدالتی کارروائی اس کے اپنے دفاع سے عاجز ہونے کی بنا پر نہیں

---

۱ الموسوعۃ الجنائیۃ، ج ۲، ص ۶۲۹۔

www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

روکی جاسکتی ہے۔ بہرحال یہ اشخاص بھی اپنا دفاع نہیں کرسکتے مگر کوئی اس امر کا قائل نہیں ہے کہ ان کی عدالتی کارروائی روک دی جائے یا ختم کردی جائے۔

مالکی اور حنفی مسلک کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عدالتی کارروائی سے قبل طاری ہونے والا جنون عدالتی کارروائی میں مانع ہے اور اسے اس وقت تک کے لیے موقوف کردیتا ہے جب تک جنون زائل ہو۔ اور اس رائے کی اساس یہ ہے کہ سزا کی شرط تکلیف ہے اور اس شرط کا عدالتی کارروائی کے وقت پایا جانا ضروری ہے، یعنی عدالتی کارروائی کے وقت مجرم کو مکلف ہونا چاہیے اگر مجرم اس وقت مکلف نہ ہو تو کارروائی موقوف ہو جائے گی۔

مصری اور فرانسیسی قوانین بھی مالکی اور حنفی مسلک سے ہم آہنگ ہیں، مگر ان دونوں قوانین میں مجنون کے جرم کے بارے میں عدالتی کارروائی روک دینے کی علت، مجرم کا اپنے دفاع سے عاجز ہونا ہے اور یہ علت مصری قانون تحقیق جنایات کے مادہ ۳۳۹ سے ظاہر ہے۔

"اگر ملزم کسی دماغی آفت کی بناء پر اپنا دفاع کرنے پر قادر نہ ہو تو اس پر اس وقت تک عدالتی کارروائی نہ ہوگی جب تک اس کی عقل اس حد تک واپس نہ آجائے جس حد تک اس کے دفاع کے لیے ضروری ہے اور اگر عدالت کے سامنے اس کا مدافعت سے عاجز ہونا ظاہر ہو جائے تو کارروائی کو روک دینا لازم ہے۔"

شریعت اسلامیہ کے جو فقہاء عدالتی کارروائی کے موقوف کردینے کے حق میں ہیں ان کے یہاں اس کی علت مجنون کا اپنے دفاع سے عاجز ہونا نہیں ہے بلکہ شرط عقاب کا معدوم ہونا ہے ظاہر ہے کہ یہ علت زیادہ منطقی اور وزن دار ہے۔ کیونکہ مصری اور فرانسیسی قانون گونگے بہرے پر اور اس شخص پر جس کی ارتکاب جرم کے بعد گویائی جاتی رہی ہو، عدالتی کارروائی موقوف نہیں قرار دیتے۔ حالانکہ یہ اشخاص بھی اپنے دفاع سے اسی طرح عاجز ہیں جس طرح مجنون عاجز ہے مزید برآں یہ کہ ان کے حالات مجنون کی حالت سے زیادہ کثرت سے پیش آتے ہیں۔

اس جنون کا حکم جو عدالتی فیصلے کے بعد طاری ہوا ہو: اگر فیصلہ ہو جانے کے بعد مجرم پر جنون طاری ہو جائے تو امام شافعیؒ اور احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جنون سے حکم کی تنفیذ موقوف نہیں ہوتی البتہ اگر جرم، جرائم حدود میں سے ہو اور اس کے ثبوت کا واحد ذریعہ اقرار مجرم ہو، تو سزا کا اجراء موقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ جرائم حدود میں اقراری مجرم کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ سزا کے نفاذ کے وقت تک اپنے اقرار سے رجوع کرسکتا ہے بلکہ سزا کے آغاز کے بعد بھی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

رجوع کر سکتا ہے۔ اگر وہ اپنے اقرار سے رجوع کرے تو سزا کا نفاذ موقوف ہو جائے گا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہی درست ہو۔ اب چونکہ جنون کی بنا پر مجرم اپنے اقرار سے رجوع نہیں کر سکتا، جو اس کا حق تھا، تو سزا کی تنفیذ اس وقت تک کے لیے موقوف ہو جائے گی جب تک مجنون تندرست نہ ہو جائے۔ لیکن اگر عدالتی فیصلے کی اساس اقرار مجرم نہ ہو تو اقرار سے رجوع پر کارروائی موقوف نہ ہو گی۔ اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس جرم کی سزا ہے جس کا مجرم نے اس وقت ارتکاب کیا تھا جب وہ مسئول تھا اور سزا کے فیصلے اور اس کے اجراء کے حکم میں اعتبار مکلف کی اس حالت کا ہوتا ہے جو وقت ارتکاب جرم ہو نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد[1]

اس رائے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی جا سکتی ہے کہ شریعت میں سزا تادیب اور زجر کے لیے ہے اگر محکوم علیہ کے جنون کی وجہ سے تادیب کا پہلو معطل ہو گیا کہ اسے تادیب کا شعور ہی باقی نہیں رہا تو زجر کا پہلو معطل نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ نفاذ سزا میں دوسروں کی تنبیہ و زجر کا تعلق جماعتی مفاد سے وابستہ ہے۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جنون سے فیصلہ موقوف ہو جائے گا اور اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک جنون باقی رہے گا، البتہ اگر سزا قصاص ہو تو بعض مالکی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر مجنون کے تندرست ہونے سے ناامیدی ہو جائے تو قصاص کی جگہ دیت لی جائے گی اور بعض دیگر مالکی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر مجنون کے تندرست ہونے سے مایوسی ہو تو اسے اولیاء مقتول کے سپرد کر دیا جائے گا اگر وہ چاہیں قصاص لیں اور چاہیں قصاص نہ لیں[2]

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مجنون پر سزا کا اجراء رد کر دیا جائے گا، لیکن اگر مجنون پر جنون سزا کے آغاز کے بعد طاری ہوا ہے تو سزا موقوف نہیں ہو گی، اس لیے کہ یہ نفاذ حکم کی ابتداء ہے اور نفاذ حکم کی ابتداء کے بعد اسے جنون کی بنا پر موقوف نہیں کیا جاتا۔ اور اگر سزا قصاص ہو

---

[1] تحفۃ المحتاج، ج ۴، ص ۱۹۔

المغنی، ج ۹ ص ۳۷۷۔

الاقناع۔ ج ۴، ص ۲۴۴۔

[2] مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۲۳۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور فیصلے کے بعد اور سزا کے لیے سپرد کرنے سے پہلے مجرم پر جنون طاری ہو جائے تو جنون کی بنا پر قصاص بطور استحسان دیت میں تبدیل ہو جائے گا[1]

اس قول کی کہ جنون سے سزا کا نفاذ موقوف ہو جاتا ہے دو اساس ہیں، اول یہ کہ سزا کی شرط اس شخص کا مکلف ہونا ہے جسے سزا دی جاری ہے یعنی وہ فوجداری طور پر مسئول ہو، چونکہ سزا اسی وقت جاری ہو گی جب سزا کا عدالتی حکم جاری ہو گا، اس لیے ضروری ہے کہ شرط سزا بھی پائی جائے یعنی عدالتی کارروائی کے دوران بھی مجرم مکلف باقی رہے۔ دوم یہ کہ عدالتی فیصلے کا اجراء عدالتی کارروائی کی تکمیل ہے کیونکہ عدالتی کارروائی کی شرط یہ ہے کہ مجرم مکلف ہو، اس لیے ضروری ہے کہ وقت نفاذ سزا بھی مجرم مکلف ہو اس لیے کہ نفاذ سزا عدالتی کارروائی کی تکمیل ہے اور جب مجرم کو نفاذ سزا کے لیے سپرد کر دیا جائے گا جب ہی سمجھا جائے گا کہ فیصلے کا نفاذ مکمل ہو گیا ہے۔

مصری اور فرانسیسی قوانین نے ان دونوں مندرجہ بالا اسلامی تصورات کی تطبیق کی ہے چنانچہ دونوں قوانین کی رو سے اگر آخری عدالتی فیصلے کے بعد مجرم پر جنون طاری ہو جائے اور سزا سزائے موت یا سزائے قید ہو تو سزا کا نفاذ موقوف ہو جائے گا، البتہ مالی سزائیں موقوف نہ ہوں گی مگر ان کے نفاذ کے لیے اسے جسمانی طور پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ گویا جسمانی سزاؤں کے موقوف قرار دینے سے امام مالکؒ اور ابو حنیفہؒ کے نظریئے کی تطبیق ہوئی اور مالی سزاؤں کے عدم توقف سے امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نظریئے کی تطبیق کی گئی ہے۔

---

[1] حاشیہ ابن عابدین ج ۵ ص ۴۷۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قسم چہارم

کمسنی

۱۲۴ - تمہید :- شریعت اسلامیہ دنیا کا اولین قانون ہے جس نے فوجداری مسئولیت کے اعتبار سے بچوں اور بڑوں میں مکمل امتیاز قائم کیا ہے۔ اور شریعت ہی دنیا کا وہ پہلا قانون ہے جس میں بچوں کی مسئولیت کے ایسے اصول و قواعد منضبط کیے گئے جو تیرہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی آج تک تبدیل نہیں ہوئے۔ اور دور جدید میں بچوں کی مسئولیت کے ضمن میں یہی قواعد جدید ترین ضوابط متصور ہوتے ہیں۔

بچوں کی مسئولیت کے بارے میں شریعت کے مقرر کردہ بعض اصولوں کو مروجہ قوانین نے انقلاب فرانس کے بعد اختیار کرنا شروع کیا، پھر طبعی اور نفسیاتی علوم کے ارتقاء کے ساتھ اس میں ارتقاء ہوتا رہا مگر اس کے باوجود بھی مروجہ قوانین جہاں تک پہنچے ہیں، وہ وہی ہے جو شریعت اسلامیہ پہلے ہی پیش کر چکی ہے اور جدید قوانین اس میں ابھی تک کوئی اضافہ نہیں کر سکے ہیں۔

شریعت اسلامیہ کے اس امتیاز کو اسی وقت پوری طرح محسوس کیا جا سکتا ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ نزول شریعت کے وقت مروجہ قوانین میں بچوں کی کیا حیثیت تھی، اس وقت کے قوانین میں اہم ترین رومی قانون ہے جو دور جدید کے یورپی قوانین کی اساس ہے، اور جو اس وقت کے قوانین میں بلاشبہ بہت ممتاز تھا۔ مگر اس رومی قانون میں بھی بچوں اور بڑوں کی مسئولیت میں بڑا محدود سا فرق ہے، قانون روما کی رو سے سات سال سے زیادہ کی عمر کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بچہ فوجداری طور پر مسئول تھا اور سات سال سے کم عمر کا بچہ اس وقت معصوم قرار دیا جاتا تھا جب وہ کسی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے کسی جرم کا ارتکاب کرے۔ یہ بتلا رہے کہ ان دونوں ضوابط میں اور شریعت کے اعلیٰ ترین اصولوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

۴۲۰۔ بچپن اور فوجداری مسئولیت :-

شریعت اسلامیہ میں فوجداری مسئولیت کی اساس دو امور پر ہے یعنی ادراک اور اختیار اسی لیے شریعت میں وقت ولادت سے لے کر بلوغ تک ادراک و اختیار کی تکمیل کے مختلف مراحل کے لحاظ سے بچوں کے احکام مختلف ہیں۔ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو طبعاً ادراک و اختیار سے عاجز ہوتا ہے پھر ادراک و اختیار رفتہ رفتہ ترقی کرتے جاتے ہیں اور ایک وقت آتا ہے کہ ادراک کسی درجے میں نشوونما حاصل کر لیتا ہے اگرچہ یہ ادراک کمزور درجے کا ہوتا ہے اور اس کے بعد یہ ادراک اور نشوونما پاتا اور اپنے عقلی درجہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ شریعت اسلامیہ نے اسی طبعی عمل کو پیش نظر رکھتے ہوئے فوجداری مسئولیت کے قواعد مقرر کیے ہیں۔ چنانچہ جب ادراک بالکلیہ معدوم ہو تو فوجداری مسئولیت بالکل نہیں ہے اور جب ادراک کمزور ہو تو مسئولیت تادیبی ہے فوجداری نہیں ہے اور جب ادراک مکمل ہو جائے تو انسان فوجداری طور پر مسئول ہے۔

گویا پیدائش سے لے کر سن بلوغ تک انسان تین مرحلوں سے گزرتا ہے: پہلا مرحلہ یہ ہے کہ اس میں ادراک موجود نہیں ہے تو وہ ناسمجھ بچہ (صبی غیر ممیز) کہلاتا ہے، دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ کمزور درجے کا ادراک موجود ہے تو وہ سمجھدار صاحب تمیز بچہ (صبی ممیز) ہے اور تیسرا مرحلہ ادراک تام کا ہے جس میں انسان کو بالغ اور راشد کہا جاتا ہے۔

۴۲۱۔ پہلا مرحلہ: عدم ادراک :- یہ مرحلہ بچے کی پیدائش سے اس کی عمر بالاتفاق سات سال ہونے تک جاری رہتا ہے، اس مرحلے میں بچے کو غیر ممیز (ناسمجھ) تصور کیا جاتا اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس میں ادراک موجود نہیں ہے۔ دراصل شعور (تمیز) کی کوئی عمر مقرر نہیں ہے جس عمر کو پہنچ کر یہ کہا جائے کہ اب بچے میں شعور پیدا ہو گیا ہے یہ شعور و تمیز ماحول کے اختلاف اور بچوں کی ذہنی اور جسمانی استعداد کے تفاوت کی بنا پر سات سال کی عمر سے قبل بھی ظاہر ہو سکتا ہے اور اس سے مؤخر بھی ہو سکتا ہے۔ مگر فقہائے کرام نے اکثر بچوں کی حالت پیش نظر رکھتے ہوئے عمر کی ایک حد مقرر کر دی ہے تاکہ فیصلے میں یکسانیت برقرار رہے، ان میں اضطراب نہ پیدا ہو اور تاکہ عدالت باسانی یہ معلوم کر سکے کہ تمیز (شعور) موجود ہونے کی شرط پائی جاتی ہے یا نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ عمر

www.KitaboSunnat.com

کی سات سال کی حد ایک محسوس وصف ہے جس کو بسہولت معلوم کیا جا سکتا ہے۔

غرض اگر بچہ سات سال کی عمر کو نہیں پہنچا ہے تو وہ غیر ممیز متصور ہوگا اگرچہ اس کا شعور سات سالہ بچوں سے بھی زیادہ ہو، کیونکہ حکم ہمیشہ اکثریت پر لگتا ہے، افراد پر نہیں لگتا اور اکثری حکم یہی ہے کہ سات سال کی عمر ہونے سے قبل تمییز و شعور معدوم متصور ہوگا، اس لیے اگر بچہ سات سال کی عمر سے قبل کوئی جرم کرے تو اسے نہ فوجداری طور پر سزا دی جائے گی اور نہ تادیبی طور پر۔ چنانچہ اگر وہ موجب حد جرم کا ارتکاب کرے (مثلاً چوری) تو اس پر حد جاری نہ ہوگی اور اگر وہ کسی کو قتل یا زخمی کر دے تو قصاص نہیں لیا جائے گا اور نہ تعزیری سزا دی جائیگی۔

مگر بچے کا فوجداری مسئولیت سے مستثنیٰ ہونا اسے جرم کی دیوانی مسئولیت سے مستثنیٰ نہیں کرتا اسے اپنے مال سے ہر اس جانی اور مالی نقصان کا معاوضہ دینا ہوگا جو اس کے عمل سے دوسرے کو پہنچا ہو۔ بہر کیف اس سے فوجداری مسئولیت کی طرح دیوانی مسئولیت مرتفع نہیں ہوگی۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ میں اصول یہ ہے کہ جان و مال محفوظ ہیں اور کسی دوسرے کے لیے بلا حق دست درازی جائز نہیں ہے اور شرعی اعذار سے بھی ان کی حفاظت ختم نہیں ہوتی یعنی اعذار سے تاوان نہ تو ختم ہوتا ہے اور نہ ساقط ہوتا ہے اگرچہ سزا ساقط ہو جائے۔

۴۲۱۔ دوسرا مرحلہ، کمزور ادراک :۔ یہ مرحلہ بچے کے سات سال کے ہو جانے سے شروع ہو کر اس کے بلوغ پر ختم ہوتا ہے اور عام فقہاء بلوغ کی عمر پندرہ سال مقرر کرتے ہیں جب بچہ پندرہ سال کا ہو جائے تو وہ باعتبار حکم بالغ ہے اگرچہ وہ فی الواقع بالغ نہ ہوا ہو۔

ذاتی طور پر امام ابوحنیفہؒ بلوغ کی حد اٹھارہ سال مقرر کرتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ انیس سال مرد کے لیے اور عورت کے لیے سترہ سال۔ امام مالکؒ کے مسلک کی مشہور رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے کہ بلوغ کی حد اٹھارہ سال ہے بلکہ مالکی مسلک کے بعض فقہاء انیس سال کے بھی قائل ہیں۔

اس مرحلے میں سمجھدار بچہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے اور اس پر چوری اور زنا کی حد جاری نہیں ہوگی اور نہ اس سے قتل اور جرح کا قصاص لیا جائے گا البتہ تادیبی مسئولیت ہوگی کہ اس کے ارتکاب جرم پر تادیب کی جائے گی۔ تادیب بھی اگرچہ فی ذاتہٖ جرم کی سزا ہے مگر یہ سزا فوجداری نہیں تادیبی ہے اور سزا کے تادیبی ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بچے کے بار بار ارتکاب جرم کرنے سے وہ عادی مجرم متصور نہ ہوگا۔ اور اسے وہی تعزیری سزائیں دی جائیں گی جن کا مقصد تنبیہ اور سرزنش ہو۔

www.KitaboSunnat.com

سمجھدار بچہ اگرچہ فوجداری طور پر مسئول نہیں ہے مگر دیوانی طور پر ضرور مسئول ہے ان اسباب کی بنا پر جو پہلے بیان ہو چکے ہیں۔

۴۴۲۔ مرحلہ سوم، ادراک تام کا مرحلہ:۔

بچے کے بلوغ کے ساتھ سن رشد شروع ہو جاتا ہے یعنی جب بچہ عام فقہاء کی رائے کے مطابق پندرہ سال کا ہو جائے یا امام ابو حنیفہؒ اور مسلک مالکؒ کی مشہور رائے کے مطابق اٹھارہ سال کا ہو جائے اس مرحلے میں انسان اپنے ہر قسم کے جرم پر فوجداری طور پر مسئول ہے، چنانچہ زنا اور سرقہ میں حد جاری ہو گی قتل اور جراح میں قصاص دیا جائے گا اور دیگر تعزیری جرائم میں تعزیری سزائیں دی جائیں گی۔

۴۴۳۔ سن بلوغ کی تحدید میں اختلاف فقہاء کی علت:۔

تمام فقہاء کرام کے نزدیک سن بلوغ کی تحدید میں اصل رسول اللہؐ کا یہ ارشاد ہے:۔

"تین اشخاص مرفوع القلم (غیر ذمہ دار) ہیں، بچہ تاآنکہ بالغ ہو جائے، سویا ہوا انسان تاآنکہ بیدار ہو جائے اور مجنون تاآنکہ اسے جنون سے افاقہ ہو جائے ہو"

اس فرمان نبوت میں احتلام کو بچے کے رفع خطاب (عدم تکلیف) کی انتہا قرار دیا گیا ہے اور اصل یہ ہے کہ خطاب بلوغ کے بعد ہوتا ہے اور حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ بلوغ احتلام کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بلوغ اور ادراک کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے درجہ کمال کو پہنچ جائے۔ اور کمال حالت یہ ہے کہ تمام جوارح سلیمہ (سالم اعضاء) کے استعمال پر انسان کو قوت اور قدرت حاصل ہو جائے اور یہ کمال احتلام کے بعد متحقق ہوتا ہے۔

چونکہ بلوغ احتلام سے متحقق ہوتا ہے اس لیے نوجوان کے بلوغ کا علم احتلام، کسی عورت کو حاملہ کرنے اور انزال سے ہو گا اور لڑکی کے بلوغ کا علم حیض، احتلام اور حاملہ ہو جانے سے ہو گا، مگر چونکہ ان علامات میں تقدیم و تاخیر ہو سکتی ہے اس لیے مناسب خیال کیا گیا کہ بلوغ کی حد عمر سے مقرر کی جائے۔ چنانچہ بیشتر فقہاء نے لڑکے اور لڑکی دونوں کے لیے پندرہ سال عمر مقرر کی۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ مؤثر حقیقی عقل ہے جس پر مسئولیت کی بنیاد ہے اور جس پر احکام کا دارومدار ہے اور شریعت میں بلوغ کو حد اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ احتلام کمال عقل کی دلیل ہے۔ اور احتلام بالعموم پندرہ سال سے متاخر نہیں ہوتا اگر اس عمر تک نہ ہو تو اس کی وجہ جسمانی ساخت میں کوئی خرابی ہو سکتی ہے۔ اور جسمانی ساخت کی کمزوری عقل کے کمال پر اثر انداز

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوتی بلکہ عقل کمل ہوتی ہے اس لیے پندرہ سال کی عمر میں انسان کو بالغ متصور کر لیا جائے گا اور اس پر اجرائے احکام شروع ہو جائے گا۔

جو فقہاء بلوغ کی تحدید اٹھارہ یا انیس سال سے کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے حکم اور خطاب کو احتلام پر معلق کیا ہے اس لیے بنار حکم احتلام ہی ہونا چاہیئے اور حکم اسی وقت مرتفع ہوگا جب اس کے عدم کا یقین ہو اور اس کے وجود سے مایوسی ہو اور مایوسی اس مدت (۱۸ یا ۱۹) سال گزرنے ہی پر ممکن ہے اس لیے کہ اس مدت تک احتلام متصور ہے اس وجہ سے احتمال کی بنا پر احتلام سے ثابت ہونے والے حکم کو ختم کرنا درست نہیں ہے یعنی جب تک احتلام کی امید باقی ہے انتظار لازمی ہے اور پندرہ سے اٹھارہ یا انیس سال کی عمر کی مدت تک احتلام سے مایوسی نہیں بلکہ امید ہے۔ اس لیے احتلام کے وجود کی امید کے باوجود اس سے ثابت ہونے والا حکم قطعی نہیں ہو سکتا، بخلاف اس مدت کے کہ اس کے بعد اس کے وجود کا احتمال نہیں ہے اس لیے اس کے وجود سے ناامیدی کے زمانے میں اس کا اعتبار درست نہیں ہوگا۔[1]

گذشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ پہلے گروہ کی رائے میں علامات بلوغ پندرہ سال کی عمر میں ظاہر ہو جاتی ہیں اس لیے انہوں نے اس عمر کو حد بلوغ بنا دیا کہ اس میں بیشتر بلوغ کی علامتیں ظاہر ہو جاتی ہیں جبکہ دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ علامات بلوغ زیادہ سے زیادہ اٹھارہ یا انیس سال تک مؤخر ہو سکتی ہیں اس لیے ضروری ہے کہ بلوغ کی عمر کی تحدید اس وقت سے کی جائے جس وقت تک بلوغ کی علامتیں متاخر ہو سکتی ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان کی رائے اصول شریعت کے مطابق ہے مثلاً حیض عورت کے حکم میں لازم ہے لیکن اگر حیض منقطع ہو جائے تو اس کا ناامیدی کی مدت تک انتظار کرنا ہوتا ہے کیونکہ حیض کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال باقی ہے۔ اسی طرح نامرد اور اس کی بیوی میں تفریق اس وقت تک جائز نہیں جب تک سال کے مختلف موسموں میں فطری تعلق قائم نہ ہو سکے اور سال گزرنے کے بعد مایوسی ہو جائے تو تفریق کا حکم صادر ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اللہ سبحانہ نے کافروں کو دعوت اسلام دینے کا حکم دیا ہے یہاں تک کہ قبول اسلام سے مایوسی ہو جائے اور جب تک قبول اسلام سے مایوسی نہ ہو ان سے قتال جائز نہیں ہے

---

[1] بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۷۱، ۱۷۲۔

www.KitaboSunnat.com

۴۲۵ - ناسمجھ بچے کی سزا :-

ناسمجھ بچے کی سزا خالصتاً تادیبی سزا ہے فوجداری نہیں ہے اس لیئے کہ بچہ قابل سزا نہیں ہے۔

شریعت اسلامیہ نے ان تادیبی سزاؤں کو بیان نہیں کیا ہے۔ جن کا بچوں پر جاری کرنا ممکن ہو، بلکہ ولی امر پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ جس طرح مناسب سمجھے ان سزاؤں کی تحدید کر دے۔ البتہ فقہاء کرام کے یہاں یہ امر مسلمہ ہے کہ ضرب اور سرزنش تادیبی سزائیں ہیں۔

تادیبی سزاؤں کے ولی امر کی رائے پر چھوڑ دینے کا فائدہ یہ ہے کہ ولی امر زمان و مکان کے لحاظ سے مناسب سزا تجویز کر سکتا ہے، چنانچہ ولی امر ضرب و سرزنش کر سکتا ہے، بچے کو کسی نگہبان کے سپرد کیا جا سکتا ہے اسے کسی اصلاحی ادارے یا اسکول میں داخل کیا جا سکتا ہے یا کسی خاص ادارے کی نگرانی میں دیا جا سکتا ہے غرض ایسے متعدد وسائل ہو سکتے ہیں جن سے بچے کی تادیب و تہذیب کا انتظام ہو جائے اور اسے اس ماحول سے دور کر دیا جائے جس سے اس نے برائی سیکھی ہے۔

بچے کی سزا کو فوجداری کے بجائے تادیبی قرار دینے کا ایک اثر یہ ہو گا کہ بلوغ کے بعد اگر وہ اسی جرم کا دوبارہ ارتکاب کرے جو اس نے بلوغ سے قبل کیا تھا تو اسے عادی متصور نہیں کیا جائے گا اور اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ بچے کو بلوغ کے بعد راہ راست پر چلنے اور اپنے ماضی کو فراموش کر دینے میں مدد ملے گی۔

۴۲۶ - مروجہ قوانین میں بچوں کے احکام :-

مروجہ قوانین بھی شریعت اسلامیہ کے اسی اصول پر ہیں کہ بچوں کی عمر کے اختلاف سے ان کی مسئولیت مختلف ہے۔ ان قوانین میں بچوں کو عمر کے لحاظ سے تین ادوار میں منقسم کر دیا گیا اور ان ادوار کا امتیاز بھی قائم کر دیا گیا ہے اگرچہ ان کی پوری طرح تحدید قدرے دشوار ہے۔ ابتدائی دور میں جب بچہ کم سن ہوتا ہے اور وہ فوجداری عمل کی ماہیت اور اس کے نتائج کو نہیں سمجھ سکتا، اس پر کلیتہً کوئی مسئولیت نہیں ہے۔ مصری قانون میں اس ابتدائی دور کی تحدید سات سال کی عمر سے کی گئی ہے یہی حال انگلستان اور ہندوستان کا ہے۔ اطالوی قانون کی رو سے نو سال سے کم عمر کا بچہ غیر مسئول ہے غرض بیشتر ممالک کے قوانین میں بچے کو ایک خاص عمر تک غیر مسئول قرار دیا گیا ہے۔ دوسرے دور میں جبکہ بچے کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ وہ جو فعل کر رہا ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ ممنوع ہے مگر ابھی اس کے علم و اندازے کی یہ کیفیت نہیں ہے کہ وہ یہ سمجھ سکے کہ اس فعل ممنوع کے ارتکاب سے قانون کی نظر میں اس کی کیا پوزیشن ہوگی اور اس عمل کے کیا کیا نتائج برآمد ہوں گے۔ اس لیے تمام مروجہ قوانین اس امر پہ متفق ہیں کہ اس دور میں بچوں کو ان کے حالات کے مناسب سزا دی جائے۔ یا عام سزاؤں میں تخفیف کرکے انہیں جاری کیا جائے۔ اس دوسرے دور کی انتہا مصر میں پندرہ سال ہندوستان اور سوڈان میں بارہ سال انگلستان اور اٹلی میں چودہ سال اور فرانس میں سولہ سال ہے۔ تیسرے دور میں بچہ عمر کے ایسے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے جب وہ اپنے فعل کے بالمقابل قانون کی نظر میں اپنی پوزیشن کو بخوبی سمجھ جاتا ہے چنانچہ وہ فوجداری طور پر مسئول ہے اور اس کے خلاف قانون عمل پر اس کو پوری سزا دی جائے گی، البتہ بعض قوانین میں ہے جیسے مصری قانون، زیادہ سخت سزائیں جیسے سزائے موت اور قید بامشقت نہیں دی جائیں گی اور یہ امتیاز سترہ سال سے کم عمر بچوں کے ساتھ رہے گا اور سترہ سال یا اس سے زیادہ عمر کے بچوں کو حسب معمول سزائیں دی جائیں گی[1]

مصری قانون میں دوسرے دور کی دو قسمیں ہیں، جس بچے کی عمر سات سال سے زیادہ اور بارہ سال سے کم ہو اسے عام سزائیں نہیں دی جائیں گی بلکہ اس کے لیے ایسی مخصوص سزائیں ہوں گی جن سے مقصد اس کی اصلاح اور تادیب ہو جیسے سرزنش کرنا، دارالاصلاح میں بھیج دینا اور ولی امر وغیرہ کی زیر نگرانی دے دینا۔ اور جس بچے کی عمر بارہ سال سے لیکر پندرہ سال سے کم ہو تو عدالت کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کے لیے اصلاح کے ذرائع تجویز کرے یا عام سزاؤں میں سے کسی ہلکی سزا کا حکم جاری کرے۔

مروجہ قوانین میں اگر لڑکا فوجداری طور پہ مسئول ہے تو دیوانی طور پہ بھی مسئول ہے اگرچہ اسے عام سزا نہ دی جاتی ہو اور اس صورت میں بھی لڑکا دیوانی طور پہ مسئول ہے جب فوجداری طور پہ بالکل مسئول نہ ہو۔ اس لیے کہ ان دونوں امور میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ بچہ کو ایک متعین عمر کا نہ ہونے کی بنا پر سزا سے مستثنیٰ کر دیا جاتے اور اس کی غلطی سے جو نقصان ہوا

---

[1] ملاحظہ کیجیے: قانون عقوبات مصری کے نوٹس،
الموسوعۃ الجنائیہ، ج ۱، ص ۲۷۲ اور مابعد۔
احمد صفوت، شرح قانون العقوبات، ص ۲۸۱۔ اور مابعد۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان سے اس کے تاوان کا ذمے دار قرار دیا جائے ؎۱

گزشتہ بیان سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ اطفال کے ضمن میں شریعت اسلامیہ نے جو قواعد آج سے تیرہ سو سال پہلے مقرر کیے تھے انہی قواعد پہ آج جدید قوانین عمل پیرا ہیں۔ مگر اب بھی شریعت کے قواعد اپنی لچک کی بنا پر مروجہ قوانین سے ممتاز ہیں اور ان میں یہ بھی گنجائش ہے کہ آج کے تجربات اور سائنسی ترقیات نے اصلاح اور تہذیب اطفال کے لئے جو ذرائع دریافت کیے ہیں اور جن میں اطفال اور معاشرے کا مفاد پیش نظر ہے۔ انہیں بسہولت اپنایا جاسکے۔

المكتبة السلفية
۹۹-۰۰ جے ماڈل ٹاؤن۔ لاہور
نمبر 08055

؎۱ الموسوعۃ الجنائیہ، ج ۳، ص ۴۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تعارف مترجم

نام : پروفیسر ساجد الرحمٰن صدیقی

والد : حضرت مولانا مفتی شفاق الرحمٰن کاندھلویؒ خلیفہ مجاز حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔

تعلیم : فاضل درس نظامی، دارالعلوم الاسلامیہ، ٹنڈوالہ یار۔ فاضل عربی آنرز (پنجاب یونیورسٹی) ایم اے (عربی) گولڈ میڈلسٹ (سندھ یونیورسٹی)

تصانیف : (۱) تذکرہ علمائے درس نظامی

(۲) فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری-لاہور، دو جلدیں۔

تراجم : (۱) عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید . . . حضرت شاہ ولی اللہؒ۔

(۲) الخصائص الکبریٰ . . . جلال الدین السیوطیؒ۔

(۳) دراسات فی النفس الانسانیہ (مطالعہ نفسیات) محمد قطب۔

(۴) جاہلیۃ القرن العشرین (جاہلیت جدیدہ) محمد قطب

(۵) التطور والثبات (جمود و ارتقاء) محمد قطب

(۶) الانسان بین المادیۃ والاسلام (اسلام اور جدید مادی افکار) محمد قطب۔

(۷) ہل نحن مسلمون (کیا ہم مسلمان ہیں) محمد قطب

(۸) الاسلام ومشکلات الحضارہ (اسلام اور مغرب کے تہذیبی مسائل) سید قطب شہید

(۹) الاسلام ونظریہ داروِن (اسلام اور نظریۂ ارتقاء) محمد باشمیل

(۱۰) فی ظلال القرآن (قرآن کے زیر سایہ) ۲-اجزاء مطبوع۔ سید قطب شہیدؒ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلام کا فوجداری قانون!

حصّہ دوم اور حصّہ سوم

زیرِ طبع ہیں

قارئین کرام اپنی فرمائشیں درج کرادیں!

اسلامی قانون اور فقہ پر دوسری اہم کتب

(بدایۃ المجتہد)

(مجلۃ الاحکام العدلیہ)

(الاحکام السلطانیہ)

زیر ترجمہ ہیں

www.kitabosunnat.com

اور جلد ہی زیورِ طباعت سے آراستہ ہو کر اہل علم اور ماہرین قانون کی خدمت میں پیش کردی جائیں گی

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ

رنگ محل شاہ عالم مارکیٹ

لاہور - پاکستان